Mercedes de la Garza

EL HOMBRE EN EL PENSAMIENTO RELIGIOSO NÁHUATL Y MAYA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

EL HOMBRE EN EL PENSAMIENTO RELIGIOSO NÁHUATL Y MAYA

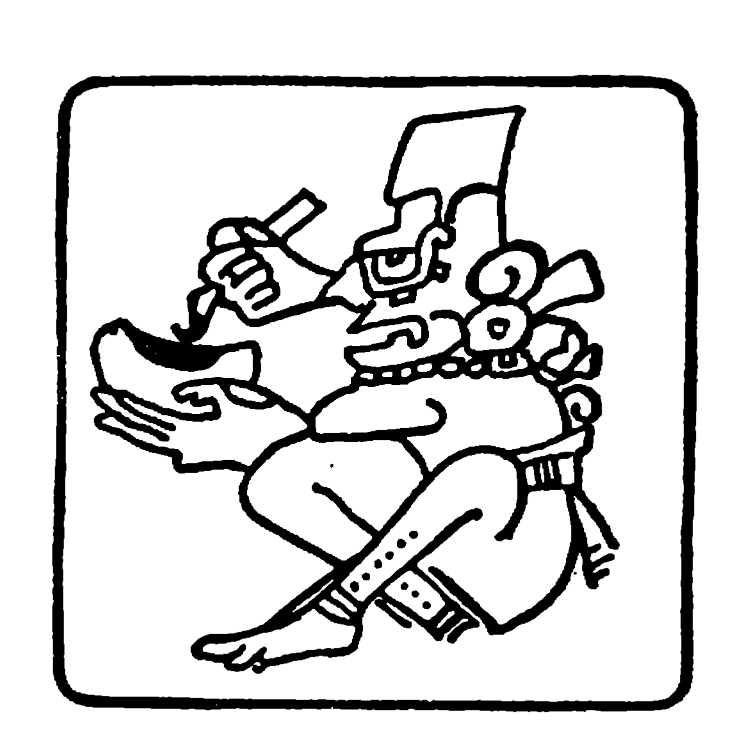
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
CENTRO DE ESTUDIOS MAYAS
Serie: *Cuadernos*

CENTRO DE ESTUDIOS MAYAS

CUADERNO 14

MERCEDES DE LA GARZA

EL HOMBRE EN EL PENSAMIENTO RELIGIOSO NÁHUATL Y MAYA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

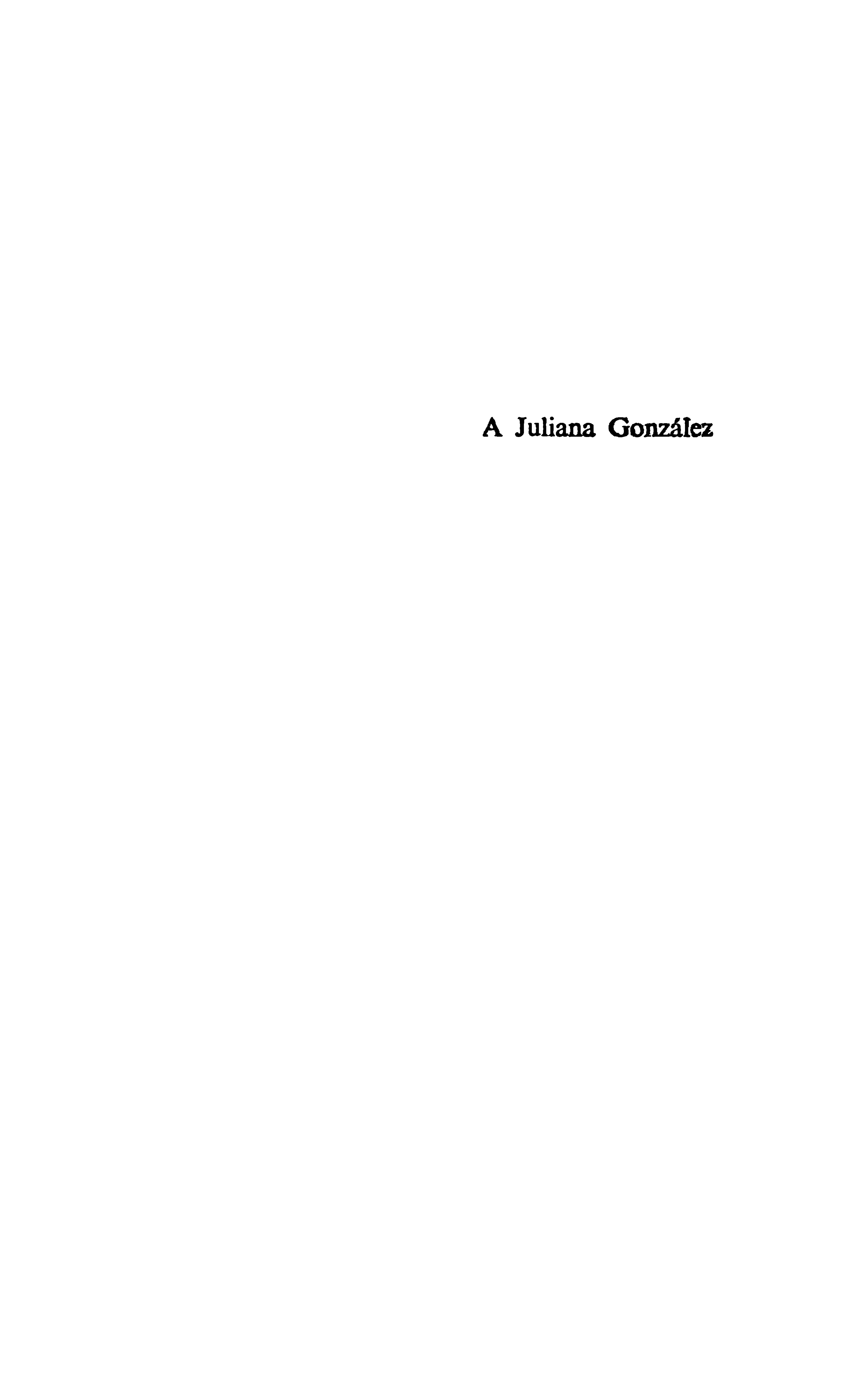
MÉXICO 1978

Primera edición: 1978

DR © 1978, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria. México 20, D. F.

Dirección General de Publicaciones

Impreso y hecho en México



A Juliana González

P R Ó L O G O

¿Hubo una religión mesoamericana? *Es decir, ¿tuvo vigencia universal en el México antiguo —al menos durante algún periodo de su desarrollo cultural— un conjunto unitario de creencias, ritos, ceremonias, etcétera, por encima, desde luego, de las distintas variantes locales? Hasta ahora no ha podido darse una respuesta definitiva a esta pregunta. La razón es que, para contestar, se requiere el apoyo de más amplias y profundas investigaciones sobre múltiples aspectos del fenómeno religioso prehispánico.*

Hacen falta estudios, incluso de carácter general, en relación con las instituciones religiosas en varias subáreas de Mesoamérica. Pero, sobre todo, necesitamos acercamientos más penetrantes y críticos sobre puntos y aspectos específicos. No tendría límites el elenco de nuestras ignorancias acerca del origen y desarrollo de determinadas creencias, fiestas, ritual, sacerdocio, jerarquías y probable estructura en el panteón prehispánico. Tampoco han sido analizadas y valoradas suficientemente las relaciones entre lo religioso y lo social, lo económico, lo político . . . Por todo ello —ante la existencia de tan grandes lagunas en el conocimiento de las instituciones religiosas prehispánicas— parece ya obvia la dificultad de intentar estudios comparativos, que desde luego han de abrir el camino para poder afirmar o negar que, por encima de variantes locales, existió una religión mesoamericana.

El presente trabajo de la maestra en historia Mercedes de la Garza Camino, deriva justamente su importancia de ser un intento, a la vez de elucidación hermenéutica y de comparación de textos indígenas, de contenido religioso, provenientes de las áreas culturales náhuatl y maya. Acierto suyo ha sido restringir su enfoque, limitándose a algunos aspectos fundamentales de lo que fue la concepción del hombre en el

pensamiento religioso de nahuas y mayas del periodo posclásico. Las fuentes que se conservan, escritas en idioma indígena, —de uno y otro de estos ámbitos culturales— ofrecen posibilidades de indagación como la que aquí interesa a la autora. En este sentido resultan viables, primero el análisis de dichos testimonios, y luego su comparación, en busca de lo que podría considerarse como un rasgo del pensamiento religioso mesoamericano acerca del hombre.

Absteniéndose de penetrar en otros problemas, como los que implicaría querer abarcar las interrelaciones del fenómeno religioso con el existir del hombre en sus variados aspectos social, económico, o político, la búsqueda libremente se circunscribe a este campo, dentro de la historia de las ideas en el México prehispánico. Interesa, en resumen, detenerse en los textos mayas y nahuas para captar la significación religiosa del hombre, en cuanto a sus orígenes en la cosmogonía, su destino y papel en la tierra e incluso en el más allá, en la región de los muertos; en su vinculación siempre constante con el universo de los dioses.

El estudio de los textos en que se conserva el antiguo pensamiento cosmogónico, lleva a Mercedes de la Garza a precisar más lúcidamente, lo que, de diversos modos, otros autores habían enunciado: los orígenes del hombre se explican en el pensamiento prehispánico porque es él un ser requerido por los dioses. El hombre es el único que puede relacionarse plenamente con ellos, gracias a que tiene el don de la conciencia. Su vinculación es esencialmente doble. Sin él los dioses no podrán existir ya que, en última instancia, necesitan el servicio de los humanos que se traduce en el ofrecimiento de su propia energía vital. En paralelo, el hombre no podrá vivir sin los dioses: todo en él está normado por sus designios, por el destino, el *tonalli*, que todo lo determina.

En cierto sentido, así como el hombre es un ser imperfecto, también los dioses, por requerir de éste para poder existir, distan de la perfección absoluta. La tierra, los pisos celestes y los inferiores, los cuatro rumbos del mundo, constituyen el escenario donde se desarrolla el drama de las inescapables relaciones entre dioses y hombres. Como lo subraya la autora, "la armonía dinámica que ambos —dioses y hombres—

constituyen, les da suficiencia . . ." Hay así un orden cambiante en el universo. En él, la existencia de todos los demás seres depende de esta armonía. El hombre mesoamericano —en nuestro caso, al menos, el náhuatl y el maya— llega, en consecuencia, a pensarse a sí mismo como una especie de motor en la dinámica del universo. Establecido el vínculo, el mundo, los astros, dioses y hombres, todo cuanto existe, continúa viviendo gracias a la interacción entre los seres humanos y los divinos. Surge así y perdura el gran ciclo de un universo en el que la misma energía cósmica se difunde y se reconcentra, una y otra vez, gracias a la acción de dioses y hombres, todo ello según el ritmo y la medida de un tiempo sacralizado que se esfuerzan por computar y comprender los sabios que tienen a su cargo las cuentas calendáricas.

Y quiero hacer aquí un paréntesis, apología pro vita mea, *en algo que toca muy de cerca al tema de que tratamos. Innegable es que, la interrelación de lo divino con lo humano y con la naturaleza entera, eso que aquí se describe como "armonía dinámica del mundo", se desarrolló —según el pensamiento mesoamericano— de acuerdo con medidas precisas del tiempo. Sacralizado y, por ello, pleno de significación, fue el tiempo de las edades cósmicas del que varios textos nos dan sus duraciones, con fechas de sentido también mítico y religioso. Sacralizadas son también todas las actuaciones del hombre en su trato con los dioses y tanto éstas como las presencias divinas que obran y determinan todo en el mundo, se nos muestran no como algo que ocurre al azar, sino con ritmo y medida, expresados en términos de los cómputos calendáricos.*

Así la significación del hombre en el pensamiento religioso mesoamericano se sitúa en el contexto del tiempo primordial cuyas medidas y recurrencias conocen los sacerdotes y sabios. Reiterar esto de ningún modo quiere decir que se atribuya a lo temporal, a lo calendárico, el ser elemento único o excluyente, a veces ni siquiera el principal, en lo que consignaran los antiguos mesoamericanos en sus inscripciones y otros textos. Afirmar una cosa, destacarla, no implica necesariamente negar otras. Sólo una cierta miopía podría llevar a suponer que se está excluyendo el sentido indígena de la his-

toria o su apreciación de lo humano, porque se concede la atención, que parece exigir, al afán mesoamericano de abarcar el acontecer de hombres y dioses, precisamente en función de un tiempo sagrado, que debe computarse, para alcanzar su más completa significación.

Y vuelvo ya al análisis del presente libro. El papel del hombre en el mundo y el sentido que éste da a su vida y a su muerte derivan —como lo muestra la autora— de las ideas expresadas en los textos en relación con los orígenes humanos. Aparece el hombre como sustentador de los dioses en la tierra. Cierto es que él tiene una misión propia y que puede forjar libremente, aunque siempre de acuerdo con su propio destino, los que son su "rostro y corazón", mas también es verdad que logrará su felicidad en la tierra en tanto que viva a tono con lo que es, en última instancia, la razón de su origen en el universo. Incluso, más allá de la muerte, su propio ser se mantendrá en vinculación, permanentemente dinámica, con los dioses. Ello ocurre con todos aquellos que alcanzan una muerte sagrada: los que pierden su vida en el combate, las mujeres que mueren de parto, los escogidos por Tláloc, incluso los niños que, de muy corta edad, se marchan allá, al paraíso del dios de la lluvia donde está el Chichihuaquauhco, *el "Árbol nodriza".*

Transformados en compañeros de los dioses, prosiguen participando en la armonía dinámica del universo, cuyo apoyo es siempre lo divino y lo humano. Incluso aquellos cuyo destino es ir al Mictlan, *"la región de los muertos", al entregar su propio* yólotl, *su corazón, su núcleo dinámico, a* Mictlantecuhtli, *su ser mismo queda allí, en lo más bajo de los pisos inferiores, como reserva o en almácigo para formar hombres que tal vez existan en edades o tiempos futuros.*

¿Constituyen una especie de fisura, en esta forma de pensamiento, las expresiones, que han llegado también hasta nosotros, de un cierto número de poetas, cuicapicque, *y sabios o* tlamatinime, *del mundo náhuatl? A esta cuestión —que me había yo planteado también al estudiar la que he llamado* Filosofía náhuatl— *se concede aquí debida atención. El punto de vista de Mercedes de la Garza, con el que coincido, es que en las mentes de esos sabios y poetas surgió la duda y hubo confrontación de las doctrinas tradicionales con aquello*

a que los llevó su propio discurrir. Por otra parte, dudas y confrontaciones se desarrollaron, inevitablemente, dentro del contexto de la misma concepción prehispánica de la divinidad y el hombre.

Con la salvedad de que no han llegado hasta nosotros parecidas expresiones de duda en los textos de la cultura maya —sin que ello implique que no pudieron haber existido y que por desgracia se perdieran— la conclusión a la que llega la autora, al término ya de su libro, con base en su estudio comparativo, es que hay grandes semejanzas en la concepción del hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya del periodo posclásico. Algunas diferencias, básicamente secundarias, se destacan asimismo en este trabajo. Se acepta, por otra parte, que es muy probable que semejanzas e identidades se deriven de que tanto los mayas como los nahuas del posclásico se reconocieron, y fueron de hecho, copartícipes en la antigua herencia de los toltecas. Da entrada también Mercedes de la Garza a la posibilidad de que tales parecidos y aún identidades pudieran provenir de una más antigua fuente de tradiciones en común, propia de los distintos pueblos mesoamericanos. Añade luego que se abstiene de indagar en tal dirección, por no disponer de fuentes para ello.

El presente trabajo, rico en nuevas formas de interpretación, es asimismo valioso en cuanto análisis de textos de dos culturas prehispánicas, y sobre todo por la luz que arroja sobre lo que, probablemente, fue núcleo del pensamiento religioso de nahuas y mayas acerca del hombre. La considerable abundancia de testimonios que, a pesar de todo, tenemos al alcance, mantiene abierta la posibilidad de ulteriores y requeridas indagaciones, tanto para iluminar determinadas cuestiones dentro de la complejidad del fenómeno religioso, como para establecer nuevas formas de comparación entre las trayectorias con variantes, pero, en fin de cuentas, en alto grado afines, de los pueblos de Mesoamérica.

Miguel León-Portilla

Instituto de Investigaciones Históricas
Mayo, 1977

INTRODUCCIÓN

Múltiples y diversos son los testimonios de las culturas náhuatl y maya, pero ellos se presentan ante nosotros como una realidad fragmentada que, por ello, manifiesta menos que otras su sentido y requiere más que otras, para ser comprendida, el ser interpretada.

Así, el afán de comprender las culturas maya y náhuatl no puede satisfacerse con la mera recopilación y descripción de los datos sobre los distintos aspectos culturales, sino que nos lleva a realizar un esfuerzo de análisis hermenéutico que consiste principalmente, a nuestro parecer, en el intento de encontrar las conexiones de sentido entre los diversos datos, que nos permitan integrarlos en una concepción unitaria. Y es este análisis el que nos puede revelar no sólo lo que hicieron esos hombres tan distintos y tan distantes de nosotros, sino también quiénes fueron, por qué vivieron como vivieron y por qué crearon lo que crearon.

Por tanto, la búsqueda del sentido de la cultura y de la forma peculiar de existencia de los nahuas y los mayas constituye la base, según creemos, de la posibilidad de comprenderlos; comprenderlos desde nosotros, pues esto es inevitable, pero no imponiéndoles los criterios de lo que nosotros somos, sino tratando de ver lo que ellos fueron. Ese es nuestro afán y ese es el fundamento de esta investigación, que busca conocer los conceptos náhuatl y maya del hombre y el sentido de su vida en el pensamiento religioso.

Es un hecho que, se haga expreso o no, en toda creación cultural está presente el modo de ser de su creador, su manera de situarse ante el mundo, su concepción del universo y de sí mismo, que es donde radica el sentido de lo que hace;[1] por ello, para conocer la concepción de lo humano

[1] *Vid.* Eduardo Nicol, *La idea del hombre,* Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional de México, Edit. Stylo, México, 1946. *Meta-*

entre los mayas y los nahuas sería necesaria la hermenéutica de todas sus creaciones culturales, desde su organización socio-económica y política, hasta sus más elevados conocimientos científicos y conceptos religiosos, considerados, además, en su evolución histórica. Sin embargo, hemos creído que lo primario y esencial en esta búsqueda es analizar lo que los nahuas y los mayas hayan dicho expresamente sobre el hombre, y con base en estas expresiones, tratar de definir cuál fue la conciencia de sí mismos y el concepto de lo humano que fundamentó su actuar.

Por eso, aquí nos hemos limitado a revisar los textos escritos, particularmente aquellos que nos revelan el modo de pensar de estos pueblos y los que recogen las palabras que ellos empleaban para comunicar sus ideas y la significación de sus acciones. Pero fundamentalmente hemos investigado en los textos sobre la religión, no sólo porque en los mitos, oraciones y discursos pronunciados en las distintas ceremonias se habla explícitamente del hombre, sino porque consideramos que entre los mayas y los nahuas la religión no es únicamente un aspecto más de su cultura, y, menos aún, un aspecto que haya tenido como única finalidad la justificación del grupo en el poder para dominar y explotar a los otros (aunque la religión en estos pueblos pudiera haber ejercido en algún momento, y en cierto sentido, una función política, no se la puede reducir a mero instrumento de poder); sino que es, esencial e intrínsecamente, una vivencia del universo que impregna y dirige el sentido de la vida en su totalidad; para ellos, los dioses están en todo, son el origen y la generación continua de las cosas, son el espacio y el tiempo, y, por tanto, determinan todo lo que el hombre es y todo lo que el hombre hace.

La religión, así, ocupa un lugar principal en el ámbito general de las culturas náhuatl y maya; y además, es esencial advertir, para una cabal comprensión de estas religiones, que ellas no son un conjunto de prácticas irracionales para obtener beneficios de los poderes divinos; no son una simple búsqueda de satisfacciones materiales por medio de la coacción a los dioses; es decir, no son mera magia. Ra-

física de la expresión, Fondo de Cultura Económica, México, 1957 (Sec. Obras de Filosofía).

dicalmente, las religiones maya y náhuatl son una forma de comunidad con lo divino que da sentido y consistencia a la comunidad interhumana, porque el conjunto de prácticas rituales está fundamentado por un *pensamiento,* una explicación del mundo y del hombre a partir de los dioses; una *concepción estructurada* del universo, que se manifiesta en los mitos, en las fórmulas religiosas y en las mismas prácticas rituales.

Por ello, creemos que es posible intentar definiciones de los diversos conceptos contenidos en esta forma de pensamiento, y nosotros hemos intentado definir el concepto del hombre, basándonos en las respuestas religiosas que los nahuas y los mayas dieron a las preguntas acerca de su origen, la finalidad de su vida en la tierra y su destino después de la muerte.

Así pues, entre las múltiples creaciones culturales que pueden expresar la concepción de lo humano entre los mayas y los nahuas, hemos elegido la religión, considerando que ella llegó a constituirse en una forma de pensamiento, porque lo que buscamos es conocer lo que ellos mismos dijeron acerca del hombre.

Pero además, nuestra investigación también se ha limitado en el sentido del dinamismo temporal del concepto del hombre en el pensamiento religioso. Como todo lo humano, el concepto que una comunidad tiene del hombre no es algo estático y absoluto, sino algo histórico, que se va gestando y se va mutando en interrelación con las otras creaciones culturales.[2] Por eso, una investigación sobre la idea del hombre en un pensamiento religioso habría de seguir y reconstruir el proceso histórico de dicho pensamiento, en su contexto cultural. Pero en el caso de las culturas náhuatl y maya no hemos podido realizar esta labor, ya que las fuentes escritas que sobre ellas conservamos, que es donde se hacen manifiestos los conceptos religiosos, nos hablan sólo de los últimos siglos del periodo Posclásico, un lapso demasiado breve para advertir en él el proceso de evolución histórica de un concepto.

Es verdad que los textos nos refieren la historia política del Posclásico, nos revelan los cambios económicos y socia-

[2] *Ibidem.*

les, incluso nos hablan del origen y desarrollo de algunos cultos religiosos; pero no nos hablan de la historia de las ideas religiosas, por el hecho elemental de que, tanto para los cronistas españoles como para los escritores indígenas, la religión no tenía historia. Y como no creemos que los cambios políticos, económicos y sociales basten para explicar el proceso de pensamiento religioso; como pensamos, ateniéndonos a la evidencia de los hechos históricos, que cada creación cultural, al mismo tiempo que es influida por las otras y las influye, tiene su propia historia, no podemos inferir del testimonio de las fuentes escritas el proceso histórico del concepto religioso del hombre, sólo podemos tratar de entender lo que ellas nos revelan: *uno de sus momentos*.

Tratándose de las creaciones materiales de los nahuas y los mayas, sí es posible reconstruir su evolución histórica, advertir los cambios de cada una de ellas en los diversos periodos, porque, además de las fuentes escritas, tenemos el concurso de la investigación arqueológica; y asimismo, la arqueología ayuda a conocer los procesos económicos, sociales, políticos, e, incluso, los religiosos, en cuanto a deidades y rituales se refiere; pero ¿cómo conocer el proceso del *pensamiento* religioso a través meramente de los vestigios materiales? ¿Cómo saber, por ellos, cuáles fueron los conceptos de los dioses, del mundo y del hombre? Entonces, el concepto religioso de lo humano entre los mayas y los nahuas que intentamos definir, con base en una consideración crítica y hermenéutica de la información que sobre ello nos dan las fuentes escritas, corresponde sólo a un momento histórico, al último momento del periodo Posclásico.

Por otra parte, esta investigación se ha desarrollado como un estudio comparativo de las expresiones religiosas sobre el hombre entre los mayas y los nahuas, porque la mayoría de las manifestaciones que de ellos conocemos nos revelan que estas culturas estuvieron emparentadas por una cosmovisión común. Ello parece deberse a que en el periodo histórico que consideramos ambas culturas estaban vinculadas entre sí, ya no sólo por la muy posible tradición común en sus orígenes y por el continuo contacto entre ellas, sino, además, por la invasión tolteca a la zona maya, que se dio

alrededor del año 1000 d.C., y la consecuente influencia en todos los órdenes, que necesariamente hubo de alterar el proceso histórico de la cultura maya.

No sabemos hasta qué grado, antes de este periodo, la cultura náhuatl haya podido estar influida por la maya; pero sí conocemos, por su propia palabra, que por lo menos en los últimos tiempos del periodo Posclásico, tanto los mayas de Yucatán, como los mayas de Guatemala, se consideraban herederos de los toltecas, y que los grupos nahuas veían a la cultura tolteca, la *toltecáyotl,* como la raíz de todas sus creaciones. Así, en nuestra búsqueda del concepto náhuatl y maya del hombre en el pensamiento religioso, los textos parecen no llevarnos más allá de la época tolteca, considerada como fuente cultural. A través de ellos no podemos, sin un enorme riesgo de pasar de la hermenéutica a la mera especulación, remontarnos a las épocas anteriores, aquellas que dieron origen a la *toltecáyotl.* Por ello, porque no hemos encontrado caminos transitables para esta búsqueda, no pretendemos investigar cuándo, cómo y por qué surgió el concepto religioso de lo humano que tuvieron los mayas y los nahuas del periodo Posclásico; pretendemos simplemente definir este concepto y confirmar, por medio de él, que ambos pueblos compartían en ese momento histórico una tradición común, aunque no dejemos de reconocer que puede haber diferencias básicas entre el modo náhuatl y el modo maya de asumir una herencia cultural.

Como consideraciones finales debemos señalar, primero, que hemos dedicado un capítulo exclusivamente al análisis de las reflexiones de los poetas nahuas acerca del hombre, expresadas en bellos cantares o poemas, porque en ellas hemos encontrado un concepto de lo humano que parece desprenderse (porque surge y a la vez difiere de él) del concepto establecido por el dogma religioso. Y segundo, que como nuestro trabajo ha tenido la única finalidad de conocer la concepción del hombre, es sólo desde esa perspectiva que hemos enfocado los complejos aspectos del ritual, del *tonalli* y de los valores morales, los cuales merecen, por ellos mismos, un estudio mucho más amplio y profundo que el que aquí hemos realizado.

Queremos hacer expreso que en esta investigación hemos recibido el generoso asesoramiento del doctor Miguel León-Portilla, a quien testimoniamos aquí nuestra gratitud, no sólo por su abierta y cordial disposición ante nuestro trabajo y sus valiosas sugerencias temáticas y metodológicas, sino también por el ejemplo que constituye para nosotros su labor de investigación histórica.

Asimismo, agradecemos profundamente al doctor Alberto Ruz Lhuillier, Director del Centro de Estudios Mayas de la UNAM, su enseñanza, su crítica y su estímulo constantes para quienes con él pretendemos acercarnos al conocimiento y comprensión de la cultura maya.

Diciembre de 1976

I. EL HOMBRE Y SU ORIGEN

La existencia de narraciones míticas sobre el origen del hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya expresa una preocupación de estos hombres por ellos mismos y un intento de explicar su ser en el mundo. Pero, penetrando en su significación, en ellas encontramos dos finalidades distintas, que nos permiten dividirlas en dos grupos: las que tienen por objeto explicar el origen de un grupo particular, en función de su desenvolvimiento histórico, como el mito del origen de los tezcocanos[3] y el mito del origen de los chichimecas,[4] que relatan cómo estos hombres surgieron, se sedentarizaron, aprendieron a cultivar el maíz y se organizaron políticamente; y las que responden a la necesidad de explicar qué es el hombre y cuál es el sentido de su vida (aunque ambos tipos de narraciones a veces aparecen relacionados entre sí), que son las que analizaremos en este capítulo. Las primeras pueden, quizá, estudiarse aislándolas de su contexto, porque tienen fundamentalmente una significación histórica local, pero de las segundas no podemos hablar sin remitirnos necesariamente a los mitos cosmogónicos, es decir, a las narraciones sobre el origen del cosmos, porque el hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya no constituye un orden existencial autónomo y desvinculado, como no lo son tampoco la naturaleza y los dioses.

Al preguntarse por su propio origen, el maya y el náhuatl relatan el origen del cosmos y expresan que el hombre es en el mundo y el mundo es para el hombre,[5] por lo que

[3] *Vid.* Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 4 vols., Edit. Salvador Chávez Hayhoe, 1945; Vol. I, p. 91. *Historia de México*, en Ángel Ma. Garibay, *Teogonía e Historia de los mexicanos, Tres opúsculos del Siglo XVI*, Edit. Porrúa, México. 1965; p. 91–92.

[4] *Vid. Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en Garibay, *op. cit.*, p. 36.

[5] Aquí por "mundo" estamos entendiendo "naturaleza" o "mundo natural".

podría hablarse de la cosmogonía de estos pueblos como de una explicación antropocéntrica del cosmos. Pero, al mismo tiempo, el hombre se explica por la ley dialéctica de lucha de contrarios y de muerte y renacimiento que rige al mundo, por lo que podríamos hablar de la antropogonía de estos pueblos como de una explicación cósmica del hombre. Todo esto significa que aunque hay en el pensamiento religioso náhuatl y maya una diferenciación hombre-mundo, el uno no se explica *sin* el otro, más bien se explica *por* el otro y ambos por lo divino, lo cual nos habla de una concepción unitaria de la realidad, no intelectual, sino vivencial, por la cual la diversidad constituye una unidad dinámica ordenada por un principio superior.

Cosmogonía náhuatl

A diferencia de otras cosmogonías, como la del *Génesis,* en la cual el cosmos fue creado una vez por Dios y permanecerá inmutable hasta el fin de los tiempos, en el pensamiento náhuatl la existencia del universo sigue una ley cíclica de muerte y renacimiento, basada en el juego dinámico de la lucha de los contrarios, encarnados en fuerzas divinas antagónicas. Así, el mundo ha pasado por varias Edades o Soles, que han estado regidas por la divinidad triunfante en la lucha. Estas deidades son Quetzalcóatl, relacionado con el color blanco y el Oeste, y Tezcatlipoca, relacionado con el color negro y el Norte.

Las distintas versiones del mito cosmogónico náhuatl coinciden en afirmar que los Soles o Edades anteriores a la presente fueron cuatro y que terminaron con catástrofes ocasionadas por cada uno de los cuatro elementos: tierra (ocelotes), viento, fuego y agua, aunque dan distintas ordenaciones de estas edades. La época actual es el quinto Sol o Sol de Movimiento, que terminará con terremotos y hambres.

Roberto Moreno de los Arcos ha hecho un cotejo de las diversas narraciones del mito de los Soles y nos presenta como conclusión el siguiente orden, que coincide con el de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas:*

El primer Sol o Sol de Tierra, fue destruido por ocelotes. En él predominó Tezcatlipoca. Los hombres se alimentaban de piñones y fueron comidos por los ocelotes. En esta edad vivieron los gigantes.

El segundo Sol es el Sol de Viento; predominó Quetzalcóatl y fue destruido por viento. Los hombres que habitaron en esta edad se alimentaban de *mízquitl* ("acacia, mezquite") y al llegar el viento fueron convertidos en monos.

El tercer Sol, Sol de Fuego, fue destruido por una lluvia de fuego que cayó del cielo. Predominó Tezcatlipoca. Los hombres de esta edad comían *cincocopi* ("algo muy semejante al maíz"), y al caer el fuego se convirtieron en aves, probablemente gallinas y guajolotes, animales relacionados con Tezcatlipoca.

El cuarto Sol es el Sol de Agua. Predominó Quetzalcóatl, quien puso como Sol a Chalchiuhtlicue. Los hombres se alimentaban de una semilla acuática llamada *acicintli* ("maíz de agua") y al inundarse la tierra se volvieron peces.

El quinto Sol es el llamado Sol de Movimiento. Predomina Quetzalcóatl, quien crea nuevos hombres. Estos hombres comen maíz y su mundo se destruirá cuando Tezcatlipoca se robe al Sol; entonces habrá temblores de tierra y hambres.[6]

Es difícil discernir si las Edades o Soles significan mundos nuevos o solamente hombres nuevos en el mismo mundo; si las destrucciones fueron totales o parciales, es decir, si fueron destrucciones de todo el mundo o sólo de los hombres o sólo de la mayoría de los hombres. En las versiones que hemos analizado sólo encontramos las descripciones de la ordenación del primer mundo y de la ordenación del quinto, así como una sola destrucción total. Del mismo modo, sólo se menciona la creación del primer hombre, en

[6] Roberto Moreno de los Arcos, "Los cinco Soles cosmogónicos", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. VII, p. 183–210, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967; p. 200. Además de las versiones que aquí citaremos, ver Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, 2 vols. Publ. Alfredo Chavero, Editora Nacional, México, 1952; Vol. I, p. 10–13. Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, publ. Alfredo Chavero, Edit Facsímile, 1966; Edit. Edmundo Aviña Levy, Ofic. Tip. de la Sría. de Fomento, México, 1892; p. 153–154. Hernando Ruíz de Alarcón, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Edic. Fuente cultural, México, 1953; p. 56–58.

el primer Sol, y la recreación del hombre actual, en el quinto, mientras que los hombres de las otras edades provienen de alguna pareja que sobrevivió a las catástrofes. Por todo esto, nos inclinamos a pensar que las edades segunda, tercera y cuarta se refieren a transformaciones dentro del mismo mundo ordenado en la primera; que este mundo se destruyó totalmente por agua al final de la cuarta edad, y que el mundo actual es el segundo formado por los dioses. Esta hipótesis, que fundamentaremos en las fuentes, parece confirmarse también con las narraciones cosmogónicas de los mayas de Yucatán, que hablan de una sola destrucción del mundo, ocasionada por un diluvio.

Veamos ahora el relato cosmogónico, según las versiones más completas que hemos encontrado.

La *Historia de México* inicia así la narración, corroborando nuestra hipótesis:

> En cuanto a la *creación del mundo,* había sido destruido una vez, y las gentes habían sido creadas de rocas, y que en la primera creación, los dioses habían creado cuatro soles como figuras, según se muestra en sus libros.[7]

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* refiere que los cuatro dioses, hijos del primer dios, Tonacatecuhtli, se unieron y decidieron ordenar el mundo. Entonces encomendaron a dos de ellos, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli, que lo hicieran, y ellos:

> hicieron luego el fuego, y fecho, hicieron medio sol, el cual no relumbraba mucho, sino poco . . . Luego hicieron a un hombre y a una mujer: el hombre le dijeron Uxumuco y a ella. Cipactónal. Y mandáronles que labrasen la tierra, y a ella, que hilase y tejiese.[8]

Según los *Anales de Cuauhtitlán,* los primeros hombres fueron hechos de ceniza por Quetzalcóatl.[9]

Y continúa la *Historia de los mexicanos . . .* diciendo que después de la creación de los hombres, los dioses hicieron

[7] *Historia de México,* p. 103.
[8] *Historia de los mexicanos . . . ,* p. 25.
[9] *Anales de Cuauhtitlán,* en *Códice Chimalpopoca,* trad. Primo Feliciano Velázquez, Imprenta Universitaria, México, 1945; p. 5.

los días y los meses; crearon a Mictlantecuhtli y a Mictecacíhuatl, dioses del infierno; luego hicieron los cielos y el agua y al pez Cipactli, del cual formaron la tierra. Enseguida hicieron a los dioses del agua, Tlaltecuhtli y Chalchiuhtlicue, dando después el nombre de Tlaltecuhtli a la tierra. De los primeros hombres nació Piltzintecuhtli, a quien dieron por esposa una mujer hecha con los cabellos de Xochiquetzal. Después, viendo que el medio Sol no alumbraba suficientemente, Tezcatlipoca se hizo Sol. Entonces los cuatro dioses crearon a los gigantes, hombres grandes de mucha fuerza, que comían bellotas de encina. Ese Sol duró 676 años y acabó cuando Quetzalcóatl derribó con un palo a Tezcatlipoca, quien se convirtió en tigre y se comió a los gigantes.

Quetzalcóatl se hizo entonces Sol y su edad duró 676 años; en esta época los hombres comían piñones. La edad terminó cuando Tezcatlipoca dio una coz a Quetzalcóatl y lo derribó levantando un gran aire que se lo llevó a él y a todos los macehuales, quienes se convirtieron en monos y en jimias.

Quedó como Sol Tlalocatecuhtli, dios del infierno, y durante su época los macehuales comían *acicintli,* semilla que nace en el agua. Al cabo de 364 años, Quetzalcóatl hizo llover fuego del cielo y quitó a Tlalocatecuhtli, poniendo por Sol a su mujer Chalchiuhtlicue, que fue Sol 312 años. En este Sol, los macehuales comían una simiente como maíz llamada *cincocopi.*

Desde el nacimiento de los dioses hasta el término de este Sol transcurrieron 2628 años.

Al terminar el So de Fuego, vino la catástrofe que destruyó el mundo. El texto dice:

> En el año postrero en que fue Sol Chalchiuhtlicue, como está dicho, llovió tanta agua y en tanta abundancia, que se cayeron los cielos, y las aguas se llevaron a todos los macehuales que iban, y de ellos se hicieron todos los géneros de pescados que hay. Y así cesaron de haber macehuales, y el cielo cesó porque cayó sobre la tierra.[10]

[10] *Historia de los mexicanos...,* p. 25-32.

La *Historia de México,* que presenta otro orden de los Soles: agua, fuego, tierra y viento, asienta, después de describir el fin del cuarto Sol: "Dicen también que sus antepasados les han dicho que el mundo fue destruido por las aguas, y así fueron ahogadas todas las gentes . . . "[11]

Y los *Anales de Cuauhtitlán,* donde el orden de los Soles es: agua, tierra, fuego y viento, refieren:

> Según sabían los viejos, en ese 1 *tochtli* se estancaron la tierra y el cielo; también sabían que cuando se estancaron la tierra y el cielo, habían vivido cuatro clases de gente, habían sido cuatro las vidas; así como sabían que cada una fue un sol.[12]

Aunque este último texto no menciona que la destrucción fue por agua, como los otros dos, habla de un desordenamiento del mundo, por primera vez desde la creación del primer Sol. O sea, que las fuentes coinciden en la idea de que la destrucción al final del cuarto Sol fue total: no sólo perecieron todos los hombres, sino que se destruyó el mundo, por lo que fue necesario volver a hacer el mundo y crear nuevos hombres para que habitaran en él.

Las dos primeras obras que hemos mencionado relatan enseguida la creación del nuevo mundo. Dice la *Historia de México:*

> Después de la destrucción del mundo, como se ha contado, cuentan la creación del segundo de esta manera: Luego que las aguas pasaron encima de la tierra, en la cual ellos dicen no haber dejado cosa sin destruir, fue de nuevo ordenada y llena de todas las cosas necesarias para el uso del hombre, que los dioses crearon después.[13]

El primer año Tezcatlipoca y Ehécatl entraron por la boca y el ombligo de la diosa de la tierra Telteutl (Tlaltéotl) y se encontraron en el corazón, donde hicieron un cielo muy bajo. Los otros dioses vinieron a ayudarles a subirlo y algunos se quedaron sosteniéndolo. El segundo año fueron hechas las estrellas por Citlatónac y Citlalicue; la noche por

[11] *Historia de México,* p. 104.
[12] *Anales de Cuauhtitlán,* p. 5.
[13] *Historia de México,* p. 105.

Yoaltecuhtli y Yacohuiztli; la lluvia por Tláloc, y en el octavo año, Mictlantecuhtli hizo el infierno.[14]

Y la *Historia de los mexicanos* . . . relata así el reordenamiento del mundo: los cuatro dioses decidieron hacer por el centro de la tierra cuatro caminos para entrar por ellos y levantar el cielo. Para que los ayudasen criaron cuatro hombres: Cuatemoc, Itzcóatl, Itzmali y Tenexuchitl. Después Quetzalcóatl y Tezcatlipoca se hicieron árboles y entre hombres, árboles y dioses levantaron el cielo; y "después que el cielo fue levantado, los dioses dieron vida a la tierra, porque murió cuando el cielo cayó".[15]

En este relato encontramos una notable coincidencia con el mito cosmogónico maya del *Chilam Balam de Chumayel,* en el cual cuatro dioses, los Bacabes, levantan el cielo después de la destrucción del mundo por agua, y se yerguen para sostenerlo las cuatro ceibas primigenias.[16]

Cuando la tierra estuvo nuevamente ordenada, los dioses deliberaron acerca del hombre y encomendaron a Quetzalcóatl la misión de crearlo. En varias fuentes aparece el relato de la creación de los hombres del quinto Sol; según el *Manuscrito de 1558* (llamado por Paso y Troncoso *Leyenda de los Soles*), Quetzalcóatl es elegido por los dioses para bajar al Mictlan en busca de los huesos de los hombres pasados. Se presenta ante Mictlantecuhtli diciéndole que va por los huesos porque los dioses necesitan que alguien viva en la tierra. Mictlantecuhtli le pone como prueba tocar su caracol, lo que Quetzalcóatl logra gracias a la ayuda de los gusanos y las abejas; entonces Mictlantecuhtli le prohíbe que se lleve los huesos, pero Quetzalcóatl, ayudado por su nahual, logra llevárselos en un hato. El dios del inframundo ordena a sus servidores que hagan un hoyo y Quetzalcóatl cae en él muriendo; los huesos se rompen y son roídos por las codornices. Luego el dios resucita, junta los huesos rotos y los lleva a Tamoanchan, donde Quilaztli o Cihuacóatl los muele y los pone en un barreño; enseguida Quetzalcóatl se sangra el falo sobre el barreño, mientras los otros

[14] *Ibidem.*
[15] *Historia de los mexicanos* . . . , p. 32–33.
[16] *Vid. infra.*

dioses hacen penitencia. Así nace el hombre. Los dioses dijeron luego:

> Han nacido. oh dioses,
> los *macehuales*, los merecidos por la penitencia.
> Porque, por nosotros
> hicieron penitencia los dioses.[17]

Una variante de esta versión es la que recoge Mendieta: En el cielo había una diosa llamada Citlalicue, la cual parió un navajón o pedernal. Sus hijos, enojados, lo echaron del cielo y cayó en Chicomóztoc, saliendo de ese lugar mil seiscientos dioses. Éstos, viéndose caídos y desterrados, enviaron un mensaje a su madre pidiéndole que les permitiera crear hombres para su servicio. La madre les respondió que pidieran a Mictlantecuhtli algún hueso o ceniza de los hombres pasados y se sacrificaran sobre él para que surgiera una pareja. que después se multiplicara. Los dioses acordaron que uno de ellos, llamado Xólotl, fuese al inframundo por el hueso.[18] El relato del viaje al inframundo es muy semejante al del *Manuscrito de 1558,* así como la creación del hombre por medio del sacrificio de los dioses.

Continuando con el relato del manuscrito citado, ya creados los macehuales, Quetzalcóatl se encarga de procurarles alimento; busca a la hormiga negra y la acosa con preguntas hasta que ella le dice dónde encontrar el maíz: en el Tonacatépetl ("Monte de nuestro sustento"). Quetzalcóatl va con la hormiga hasta ese sitio y lleva el maíz a Tamoanchan, donde lo prueban los dioses y luego lo ponen en boca de los hombres.

Según la *Historia de los mexicanos* . . . , se desconocen los nombres de estos primeros hombres;[19] el *Manuscrito de 1558* no alude a ello, pero reaparecen Oxomoco y Cipactónal, no como los hombres recién creados, sino como semidioses y magos que echan suertes con el maíz para saber cómo proceder con el Tonacatépetl. En la *Historia de los*

[17] *Manuscrito de 1558,* fol. 75-76, en Miguel León-Portilla. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares,* Fondo de Cultura Económica, México, 1968 (Col. Popular, 88): p. 22.
[18] Mendieta, *op. cit.*, Vol. I. p, 84.
[19] *Historia de los mexicanos* . . . , p. 106.

mexicanos..., como hemos visto, esta pareja aparece como la primera pareja humana creada en el primer Sol, en el cual se inició el cómputo del tiempo, y que es depositaria de estos conocimientos e iniciadora de la adivinación: "Y a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz para que con ellos curase y usase de las adevinanzas y hechicerías..."[20] Por su parte, los *Anales de Cuauhtitlán* asientan:

> La cuenta de los años, la cuenta de los signos (de los hados o adivinatoria) y la cuenta de cada veintena estaba al cuidado personal de los nombrados Oxomoco y Cipactónal. Oxomoco. varón; Cipactónal, mujer; ambos eran de los muy viejos y viejas. Posteriormente, también así se llamaba a los que eran viejos y viejas.[21]

Quizá por ello se da este nombre a los adivinos que aparecen después de la creación de los hombres del quinto Sol; nombre que era símbolo de los hombres viejos y, por tanto, de los hombres sabios, que tienen el poder de la adivinación.

Por otra parte, en la creación del hombre de madera del *Popol Vuh* aparece también una antigua pareja de semidioses adivinos, Ixpiyacoc e Ixmucané, que participan en la formación del hombre echando suertes con el maíz; y en la formación del hombre de maíz es Ixmucané quien prepara el alimento del que los dioses hacen al hombre. En el caso del hombre de madera, la pareja parece identificarse con Oxomoco y Cipactónal, mientras que en la creación del hombre de maíz Ixmucané tiene el mismo papel que Quilaztli: aparece como diosa madre, en tanto que participa en la creación.[22]

Asimismo, en el *Popol Vuh* se menciona un sitio de donde los dioses obtienen el maíz para crear al hombre: Paxil y Cayalá, al cual los dioses son guiados por algunos animales. Este sitio es, sin duda, el equivalente del Tonacatépetl náhuatl.[23]

Continuando con el mito náhuatl, cuando el hombre hubo aparecido, fue necesario hacer al Sol, pero este Sol, desde

[20] *Ibidem*, p. 25.
[21] *Anales de Cuauhtitlán*, p. 3–4.
[22] *Vid. infra*.
[23] *Vid. infra*.

su nacimiento, fue diferente de los anteriores: surgió de la purificación por fuego de un dios y fue destinado a alimentarse con sangre y corazones. Para que el Sol naciera, los dioses ayunaron, oraron y se sacrificaron, y después Quetzalcóatl arrojó a su hijo en una hoguera, de la que salió convertido en Sol; luego llegó Tlalocatecuhtli y arrójo a su hijo a las cenizas de la misma hoguera, y salió de ellas convertido en Luna.[24]

Una de las versiones más completas de la creación del quinto Sol es la de los informantes de Sahagún, que Miguel León-Portilla nos ofrece en *Los antiguos mexicanos* . . . ;[25] esencialmente coincide con la que mencionamos arriba, pero nos da el nombre de los dioses que se convirtieron en Sol y Luna: Tecuciztécatl y Nanahuatzin; afirma que los dioses se arrojaron a la hoguera por su propia voluntad; sitúa este acontecimiento en Teotihuacán, y añade un dato esencial: al salir el Sol y la Luna, estaban inmóviles, por lo que los dioses dijeron:

> —¿Cómo habremos de vivir?
> ¡No se mueve el Sol!
> ¿Cómo en verdad haremos vivir a la gente?
> ¡Que por nuestro medio se robustezca el Sol,
> sacrifiquémonos, muramos todos![26]

En el *Popol Vuh*, como veremos más adelante, encontramos la misma idea de un Sol inmóvil que surge después del diluvio, para alumbrar a los hombres de la edad actual.[27]

Ahora bien, si el hombre sólo fue creado en el primero y en el quinto Soles, ¿de dónde provienen los hombres del segundo, tercero y cuarto Soles? Las fuentes que hemos mencionado refieren que en cada una de las catástrofes los hombres fueron convertidos en distintos animales, pero según la versión del comentarista del *Códice Vaticano-Ríos*, que da otro orden de los Soles, de cada una de las catástrofes cósmicas se salvó una pareja humana que dio fundamento a los hombres de la siguiente época. Refiere que en

[24] *Historia de los mexicanos* . . . , p. 35.
[25] León-Portilla, *op. cit.*, p. 25–27.
[26] *Ibidem*, p. 27.
[27] *Vid. infra.*

la primera creación Ometéotl creó a Oxomoco y a Cipactónal, quienes se multiplicaron poblando el mundo. Vino después un diluvio y los hombres se volvieron peces, salvo una pareja que escapó dentro de un árbol *ahuehuetl* y que pobló la siguiente edad. La segunda edad terminó por viento y los hombres se volvieron monos, con excepción de una pareja que escapó refugiándose en una peña; de ella provienen los hombres de la tercera edad; ésta terminó por fuego, pero escapó una pareja dentro de una gruta. En la cuarta edad vivieron los hombres que provenían de esta pareja. En ella surgió Tula y nació Quetzalcóatl; hubo vientos y lluvia de sangre.[28]

El mito cosmogónico de los Soles, que acabamos de presentar, es uno de los más elaborados y de los más profundos y ricos en contenido entre los mitos de este tipo. A nuestro parecer, nos habla de un proceso generador determinado por un principio vital cósmico, encarnado en el Sol, que deviene produciendo sucesivamente los cuatro grandes elementos, los cuales, a su vez, actúan como vehículos de la aparición de nuevas plantas, que determinan la mutación de los seres humanos, y de nuevos animales, que surgen de la metamorfosis de los hombres. Es decir, que no se trata de un mito que hable de la existencia de diversos mundos, sino de la génesis del mundo, entendida como la progresiva aparición de sus componentes y la transformación del hombre. Las distintas Edades no significan una simple progresión de mundos iguales, sino que son etapas de *un mismo proceso generador,* por el cual van apareciendo nuevas formas de vida animal y nuevas formas de vida vegetal, cada vez mejores, que determinan el perfeccionamiento del hombre; o sea, que el mito expresa un concepto de evolución[29] excepcional en el pensamiento antiguo.

El eje de este proceso es el hombre, el primer ser creado por los dioses después del Sol, que es el principio vital. Es él sobre quien recae la acción transformadora de los elementos, surgidos por el cambio del principio fecundador,

[28] *Códice Vaticano-Ríos,* en *Antigüedades de México,* Vol. III, Sria. de Hacienda y Crédito Público, México, 1964; p. 18-26.
[29] *Vid.* León-Portilla, *op. cit.,* p. 16.

mientras que el mundo permanece en su sitio; es él de quien surgen las distintas especies animales y son para él las nuevas plantas. Así, la aparición de los nuevos elementos que van completando el mundo parece tener como finalidad esencial la transformación del hombre en un ser cada vez mejor.

Ahora bien, según el mito, las catástrofes que acabaron con las tres primeras Edades no fueron totales: el cielo y la tierra no fueron afectados, por lo que pudieron salvarse algunos hombres que poblarían la tierra al advenimiento de un nuevo Sol, es decir, de un nuevo principio fecundador; pero al final de la cuarta época la lucha de los dioses ocasionó una destrucción total, el cielo cayó sobre la tierra y todos los hombres perecieron, por lo que fue necesario reordenar el mundo y crear nuevos hombres. Entonces, ¿qué sentido tuvo todo el proceso de transformación de los seres humanos si iban a ser destruidos totalmente?

Aqui creemos encontrar expresado el concepto universal de muerte y renacimiento característico de todo mito iniciático: para acceder a una vida religiosa, el hombre tiene que morir; sólo con la muerte de su vida profana el hombre puede vincularse con lo divino. Así, la destrucción del mundo y los hombres en el mito cosmogónico náhuatl puede interpretarse como la muerte necesaria para el nacimiento de un hombre cualitativamente distinto de los anteriores, un hombre sacralizado por haber sido creado con la sangre y el sacrificio de los dioses, y que, por ello, puede vincularse con sus creadores. Y lo más decisivo es que este hombre nuevo no es nuevo, pues al ser formado con los huesos de sus antepasados, es el mismo hombre de los Soles anteriores, es el descendiente de Oxomoco y Cipactónal, que al final del cuarto Sol estuvo ya constituido para dar el salto cualitativo que lo uniría con los dioses.

Del mismo modo, el Sol que mantendrá la vida de este hombre nuevo es cualitativamente distinto de los anteriores: no es ya simplemente un dios que se pone como Sol, sino un dios que muere purificado por el fuego, renace convertido en Sol y adquiere su movimiento por la muerte de los otros dioses. O sea, que los mismos dioses mueren para ascender a un nivel superior de sacralidad. Y así, todo el

cosmos: dioses, mundo y hombres, han llegado, por medio de un proceso evolutivo y de un salto cualitativo, a constituir un cosmos perfecto y armónico.

Secundariamente, el mito de los Soles también parece estar expresando la trayectoria histórica del hombre náhuatl: desde la aparición del mundo, el hombre ha recorrido un camino de perfeccionamiento de sí mismo; ha ido encontrando alimentos cada vez mejores para su subsistencia, hasta que por fin ha descubierto el maíz, lo que ha ocasionado un profundo cambio en su vida, pues con ello se ha hecho sedentario; y gracias a este cambio, el hombre náhuatl ha adquirido la conciencia de sí mismo y de su sitio dentro del cosmos, como un ser de origen divino, dependiente de los dioses.

Cosmogonía de los mayas de Yucatán

En su lenguaje oscuro, esotérico e impregnado de términos tomados de la mitología cristiana, que expresan que ya se había dado el primer paso hacia el sincretismo, los *Libros de Chilam Balam*, principalmente el *Chilam Balam de Chumayel*, nos presentan una cosmogonía que parece ser una versión maya de la cosmogonía náhuatl, desvirtuada por las ideas cristianas, pero en la que, al mismo tiempo, encontramos elementos correspondientes a la mentalidad y a la tradición mayas, lo que nos hace pensar más que en una herencia, en una idea cosmogónica común de los mayas y los nahuas del periodo Posclásico. Por medio de un análisis comparativo intentaremos comprender y expresar las ideas cosmogónicas de los mayas de Yucatán, contenidas principalmente en los *Libros de Chilam Balam*.

El *Chilam Balam de Chumayel* inicia así el relato de la creación del mundo:

> *Dominus vobiscum* decían todos cantando allí donde no había cielos ni tierra.
> Del abismo nació la tierra, cuando no había cielos ni tierra.
> El que es la Divinidad y el Poder, labró la gran Piedra de la Gracia, allí donde no había cielo.
> Y de allí nacieron Siete piedras sagradas, Siete guerreros sus-

pendidos en el espíritu del viento, Siete llamas elegidas. Y se movieron, y siete fueron sus gracias también, y siete sus Santos.
Y sucedió que incontables gracias nacieron de una piedra de gracia. Y fue la inmensidad de las noches, allí donde antiguamente no había Dios, porque no habían recibido a su Dios, que sólo por sí mismo estaba dentro de la Gracia, dentro de las tinieblas, allí donde no había cielos ni tierra.[30]

Relata después el texto el nacimiento de los Guerreros, uno por uno. El fragmento parece referirse al nacimiento de ciertos seres divinos, que precede a la creación del mundo y de los hombres. Estos seres son vistos como una especie de protohombres, como seres intermediarios entre los dioses y los hombres, por lo que el texto los llama ángeles, aunque pudiera estar hablando del nacimiento de los dioses, procedentes de un dios supremo. De estos dioses o semidioses surgen los primeros pobladores de la tierra, los gigantes: "Entró entonces *Chac,* el Gigante, por la grieta de la Piedra. Gigantes fueron entonces todos, en un solo pueblo, los de todas las tierras. Y el primer Rey fue Dios."[31]

En los *Cantares de Dzitbalché* se habla también de estos gigantes que existieron antes de la aparición del hombre. El Cantar 10, titulado "El señor serpiente de cascabel, señor serpiente de plumas preciosas", que obviamente se refiere a Quetzalcóatl, el dios creador, dice:

Aquí en esta región
aquí en la Sabana, aquí
en la tierra de nuestros antiguos
gigantes hombres
y también de corcovados
cuando aún no había llegado a estas
tierras ningún
hombre como los que estamos . . .[32]

Por la mención de los gigantes como los primeros seres que habitaron el mundo, y como una especie de hombres

[30] *El libro de Chilam Balam de Chumayel,* trad Antonio Mediz Bolio, UNAM, México, 1973 (Biblioteca del Estudiante Universitario, 21); p. 73-74.
[31] *Ibidem,* p. 76.
[32] *Libro de los cantares de Dzitbalché,* trad. Alfredo Barrera Vásquez, INAH, Sría. de Educación Pública, México, 1965 (Serie de Investigaciones, 9); p. 623.

y no de dioses, esta parte del mito parece corresponder al primer Sol de los nahuas, aunque no hayamos encontrado un relato completo y ordenado sobre las distintas Edades cósmicas entre los mayas.

Después de haber nacido los gigantes, según el texto de Chumayel, y antes de la creación del mundo en el que surgieron los hombres actuales, se menciona una catástrofe cósmica, que también es relatada en el *Chilam Balam de Maní* y a la que alude el *Ritual de los Bacabes*.[33] La catástrofe sobreviene al alterarse el orden del mundo por la acción de los nueve dioses del inframundo sobre los trece dioses de los cielos. Si consideramos que el inframundo representa la muerte, y el cielo la vida de los dioses, se trata de una lucha en la cual la muerte vence a la vida y por ello se destruye el mundo. Y aquí encontramos la misma idea de una lucha de contrarios, encarnados en fuerzas divinas antagónicas, que aparece en el mito náhuatl.

El mito dice que los trece dioses fueron cogidos por los nueve dioses y maltratados por ellos, lo que hizo que lloviera fuego y ceniza y que cayeran los árboles y las piedras. Después, al robar los nueve dioses el principio de vida, simbolizado por Quetzalcóatl, a los trece dioses, viene una avalancha de agua que hace que se desplome el cielo y se hunda la tierra. Relata el texto: "Y fue robada su Serpiente de Vida, con los cascabeles de su cola, y con ella, fueron cogidas sus plumas de quetzal."[34] Quetzalcóatl aparece aquí relacionado con símbolos de vida y su desaparición, por obra de los dioses del inframundo, trae la muerte y la destrucción del mundo, como lo señala el texto:

> Y cogieron habas molidas junto con su semen, y junto con su corazón, semilla molida de calabaza, y semilla gruesa molida de calabaza, y frijoles molidos. Y Él que es eterno, lo envolvió y lo ató todo junto, y se fue al decimotercer piso del cielo . . . Y entonces cayeron su piel y las puntas de sus huesos aquí sobre la tierra. Y fue entonces que escapó su corazón, porque los Trece dioses no querían que se les fuera

[33] *Chilam Balam de Maní*, en *Códice Pérez*, trad. Ermilo Solís Alcalá, Imprenta Oriente, Mérida, 1949; p. 231-233. *Ritual of the Bacabs. A Book of Maya Incantations*, trad. Ralph L. Roys, University of Oklahoma Press: Norman, 1965 (The Civilization of the American Indian Series); p. 5-6.

[34] *Chilam Balam de Chumayel*, p. 62.

su corazón y su semilla, y fueron matados a flechazos los huérfanos, los desamparados y las viudas, que vivían sin fuerza para vivir... Y fueron enterrados por la orilla de la arena en las olas del mar. Y entonces, en un solo golpe de agua, llegaron las aguas. Y cuando fue robada la Gran Serpiente, se desplomó el firmamento y hundió la tierra.[35]

La vida está simbolizada en el corazón, el semen y las semillas, asociadas a éste; aunque no se mencione al hombre de esa época más que en el momento de su muerte, está claro que esas semillas: habas, calabazas y frijoles, constituían el alimento de los hombres, por lo que al faltarles, se quedan "sin fuerza para vivir". Asimismo, al faltar la vida que emana de Quetzalcóatl, el mundo entero se desploma.

Pensamos que esta destrucción corresponde a la destrucción por agua que puso fin al cuarto Sol de los nahuas, y que en la tradición maya los cuatro primeros Soles, que se refieren, según nuestra interpretación, a un solo mundo, no existieron como épocas diferenciadas que marcan un proceso evolutivo del mundo y del hombre; o por lo menos, no hemos encontrado referencias a ello. Sólo se habla de unos hombres distintos a los creados después del diluvio.

Al terminar el relato de la catástrofe, el texto de Chumayel narra la ordenación del nuevo mundo, en el que aparecen los hombres actuales, llamados "hombres amarillos", lo cual parece significar "hombres de maíz" y constituye, por ello, un esencial punto de contacto con el *Popol Vuh.* Como en el mito náhuatl, esos hombres aparecen antes del surgimiento del Sol. La misma idea está expresa en la cosmogonía del *Popol Vuh,* como veremos más adelante. El mundo es reordenado por los cuatro dioses de los puntos cardinales, los Bacabes, que corresponden claramente a los cuatro dioses nahuas que reordenan el mundo en el mito de los Soles:

> Entonces los Cuatro dioses, los Cuatro *Bacab,* lo nivelaron todo. En el momento en que acabó la nivelación, se afirmaron en sus lugares para ordenar a los hombres amarillos... Y se levantó el Primer Árbol Blanco, en el Norte. Y se levantó el arco del cielo, señal de la destrucción de abajo. Cuando está alzado el Primer Árbol Blanco, se levantó el

[35] *Ibidem,* p. 62-63.

> Primer Árbol Negro, y en él se posó el pájaro de pecho negro. Y se levantó el Primer Árbol Amarillo, y en señal de la destrucción de abajo, se posó el pájaro de pecho amarillo. Y se oyeron los pasos de los hombres amarillos, los de semblante amarillo... Y se levantó la Gran Madre Ceiba, en medio del recuerdo de la destrucción de abajo. Se asentó derecha y alzó su copa, pidiendo hojas eternas... No había sol, no había noche, no había luna. Se despertaron cuando estaba despertando la tierra. Y entonces despertó la tierra... Infinitos escalones de tiempo y siete lunas más se contaron desde que despertó la tierra, y entonces amaneció para ellos.[36]

El Chilam Balam de Maní describe también la acción de reordenar el mundo efectuada por los Bacabes, y como en el texto de Chumayel no se menciona la ceiba roja que corresponde al Este, transcribiremos aquí la referencia del texto de Maní, con el fin de dar una visión completa de las ideas cosmológicas mayas sobre el plano terrestre:

> Después de este cataclismo se puso en pie el árbol *Imix* rojo que es uno de los sostenes del cielo, y que es el signo del amanecer. Éste es el *Bacab* que se desvió. Kan Xib, el padre plantó el árbol *Imix* blanco, al Norte, y dice Zac Xib Chac que es señal de destrucción. Se plantó el árbol *Imix* negro, al Poniente del Petén, señal del cataclismo. Llegó Ektanpixoy y plantó el árbol *Imix* amarillo, al Sur del Petén, señal de destrucción. Llegó Ah Kanoyalmut y plantó el árbol *Imix* verde, en medio de la tierra, señal de destrucción. Desde entonces estableció su jícara, su cajete, su estera y su lecho.[37]

En síntesis, el nuevo mundo creado por los dioses para habitación de los "hombres amarillos", es una plancha plana dividida en cuatro partes, en cada una de las cuales se levanta una ceiba primigenia, en la que se posa un ave cósmica; todas se asocian a un color, los colores de los cuatro puntos cardinales, y en el centro se yergue la "Gran Madre Ceiba" o ceiba verde.

En la misma parte del texto de Chumayel se asienta que este mundo recién formado también terminará con un diluvio, pues el agua es el principio de destrucción, tanto como el principio de la vida. Para los nahuas, como hemos visto, el mundo actual terminará con terremotos y hambre.

[36] *Ibidem*, p. 62–64.
[37] *Chilam Balam de Maní*, p. 233.

Enseguida, relata el mito del *Chilam Balam de Chumayel* la creación del tiempo y señala con detalle la aparición de los diversos seres del mundo. Esta parte del relato es esencial, pues aunque tiene una influencia cristiana muy marcada, hay en ella un hondo sentido maya, en tanto que relata la creación de acuerdo con los días del calendario profético o *Tzolkín,* que rigió la vida de los mayas, tanto individual como colectivamente. Los días aparecen aquí antropomorfizados, es decir, hablando y actuando, y determinan, por su significado, las cosas creadas en cada uno de ellos:

> Cuando no había despertado el mundo antiguamente, nació el Mes y empezó a caminar solo . . . nacido el Mes, creó el que se llama Día y creó el cielo y la tierra, por escala: agua, tierra, piedras y árboles.
> Y creó las cosas del mar y de la tierra.
> En el *Uno Chuen* sacó de sí mismo su divinidad e hizo el cielo y la tierra . . .
> En el *Tres Men* hizo todas las cosas, la muchedumbre de las cosas; las cosas de los cielos y las cosas del mar y de la tierra . . .
> En el *Cinco Men* sucedió que empezó a trabajar todo . . .
> En el *Nueve Cauac* ensayó por primera vez el infierno.
> En el *Once Ix* (Imix) sucedió que hizo las piedras y los árboles. Eso hizo.
> En el día *Doce Ik* sucedió que creó el viento . . .
> En el *Trece Akbal* sucedió que tomó agua y mojó tierra y labró el cuerpo del hombre . . .
> En el *Cinco Lamat* inventó el gran sumidero de la gran laguna del mar . . .[38]

Así, en el momento en que el mundo estuvo establecido, ordenado por los Bacabes, aparece el tiempo, trayendo consigo la diversidad y el movimiento. Esta idea es también una de las ideas centrales del mito cosmogónico del *Popol Vuh,* como veremos después. En el fragmento que acabamos de citar se menciona por primera vez el acto de creación del hombre que, a diferencia del mito náhuatl, es hecho de barro y agua. En otros textos encontramos menciones de la creación del hombre, que también se refieren a un hombre hecho de tierra. Es posible que más que corresponder al

[38] *Chilam Balam de Chumayel,* p. 97–100.

hombre de tierra del *Popol Vuh,* esta idea corresponda a la del *Génesis,* pues unas veces se llama a este hombre Anom[39] y otras, Adán.[40] Sin embargo, es posible también que se haya hecho una identificación del mito maya del hombre de tierra con el mito hebreo. Cogolludo nos da la siguiente información sobre el origen del hombre:

> Recién venido yo de España oí decir á un religioso, llamado Fr. Juan de Gutiérrez, y era gran lengua de estos indios que había visto otro escrito semejante al dicho, y que en él tratando de la formación del primer hombre, se decía, que había sido formado de tierra, y zacate, ó pajas delgadas, y que la carne, y huesos se habían hecho de tierra, y el cabello, barba y bello, que hay en el cuerpo, era de las pajas, o zacate, con que se había mezclado la tierra.[41]

Pero este texto puede ser una versión desvirtuada del mito del *Génesis,* por lo que no nos queda más que reconocer que las ideas de los mayas de Yucatán sobre el origen del hombre permanecen para nosotros en bastante oscuridad, y que sólo por las coincidencias de la cosmogonía de los *Libros de Chilam Balam* con el mito de los Soles de los nahuas y la cosmogonía del *Popol Vuh* podemos tener una idea de la conceptuación que del mundo y el hombre tuvieron los mayas de Yucatán.

Cosmogonía de los mayas de Guatemala

El mito cosmogónico del *Popol Vuh* es el más completo y significativo entre las expresiones sobre el origen que conocemos de los antiguos mayas. Este mito describe la creación como un proceso que va desde la decisión de los dioses de crear al hombre y al mundo, hasta la formación del hombre, que completa y da sentido a la obra de los dioses.

[39] *Relación de Mutul,* en *Relaciones histórico-geográficas de las Provincias de Yucatán, Valladolid,* en *Col. de Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar,* 2ª Serie, Vols. 11 y 13, Establecimiento Tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra", Madrid, 1898, 1900; Vol. 11, p. 79.

[40] *Chilam Balam de Chumayel,* p. 91.

[41] Diego López Cogolludo, *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán, o sea Historia de esta provincia,* 2 vols. Akademische Druck u. Verlagsanstalt, Graz, Austria, 1971; Vol. I, p. 250.

Desde las primeras líneas advertimos que no se trata de un mito heredado de los nahuas, sino de una versión original de los quichés de las ideas cosmogónicas comunes a ambos pueblos en el Posclásico. Aunque hay elementos nahuas y el mismo dios creador es un dios que se supone originario del Altiplano Central, Quetzalcóatl, cuyo nombre quiché es Gucumatz, y aunque hay también algunas ideas que parecen remitirnos al mito hebreo de la creación, estos elementos han sido asimilados por la tradición maya, sin que ésta pierda su esencia propia, es decir, el mito es predominantemente fruto de la mentalidad maya, la que se expresa también en los monumentos arquitectónicos y escultóricos y en los códices.

En las líneas iniciales del mito se manifiesta la visión matemática tan notable de los mayas (que puede advertirse también en el mito cosmogónico de los *Libros de Chilam Balam*):

> Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado el cielo y fue medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones . . .[42]

Esto significa que los quichés vieron al mundo como un sitio ordenado, dividido en cuatro partes, determinadas por los puntos cardinales, que estaban representados por los dioses Bacabes, como nos lo dan a conocer los mayas de Yucatán. Por ser ordenado, el mundo es algo racional, susceptible de ser medido y comprendido por el hombre.

El relato de la obra de creación se inicia diciendo que en el principio existían los dioses, pero no estaban ellos solos, sino que había ya un escenario de mar y cielo donde se desarrollaría la creación. Es digna de destacarse la idea de absoluto comienzo que expresa la descripción de este escenario, pues se enfatiza su estatismo y su intemporalidad, como aquello que precede al movimiento y al tiempo, los cuales surgirán con la creación de los seres diversos y diná-

[42] *Popol Vuh, Las antiguas historias del quiché,* 9a. ed., trad. Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1968 (Col. Popular, 11); p. 21.

micos. Esta idea coincide notablemente con la de la creación del tiempo en el *Chilam Balam de Chumayel,* que mencionamos arriba. El *Popol Vuh* asienta:

> Ésta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo . . . No había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas ni bosques: sólo el cielo existía . . . No se manifestaba la faz de la tierra. Sólo estaban la mar en calma y el cielo en toda su extensión . . . Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche.[43]

En otras religiones antiguas, como la egipcia y la babilónica, se habla también del agua como lo que ya existía antes de la creación de los diversos seres, pero en ellas el agua es un protoelemento, una especie de materia prima de la cual se van a constituir los diversos entes. En el mito quiché el agua no desempeña ese papel, sino que es más bien la sustancia divina, el principio creador mismo, pues se identifica con los dioses: "Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad. Estaban ocultos bajo plumas verdes y azules, por eso se les llama Gucumatz . . ."[44] Según Adrián Recinos, en la nota a este fragmento, las plumas eran para los quichés símbolo de agua, de ahí que los dioses sean el agua misma y que el agua que aquí se menciona pueda ser considerada como la fuerza creadora de los dioses. Este principio creador está identificado principalmente como Gucumatz, Quetzalcóatl, el mismo dios creador de la mitología cosmogónica náhuatl y que aparece como el principio vital en la cosmogonía de los mayas de Yucatán, como hemos visto antes, lo cual nos confirma la comunidad de creencias entre los mayas y los nahuas del periodo Posclásico, y sitúa a Quetzalcóatl como el dios creador por excelencia en Mesoamérica.

A Gucumatz se le llama también en el *Popol Vuh* "Corazón del cielo", lo cual alude a la energía vital de los dioses, el principio de vida, pues los nahuas y los mayas situaban

[43] *Ibidem,* p. 23.
[44] *Ibidem.*

en el corazón la energía vital del hombre, como veremos más adelante.

Continuando con el mito, el principio creador, representado por los dioses-agua, va a hacer que surja el mundo por medio de la palabra. Ésta es una de las ideas más notables y originales del *Popol Vuh,* pues enfatiza este factor esencial, que es la causa eficiente de la creación. La idea de la palabra como la fuerza creadora primordial aparece en la mayor parte de las cosmogonías del Viejo Mundo, como el *Génesis,* la cosmogonía egipcia y la cosmogonía babilónica. Los dioses mayas dicen:

> ¡Hágase así! ¡Que se llene el vacío! ¡Que esta agua se retire y desocupe el espacio, que surja la tierra y que se afirme!... ¡Tierra! dijeron, y al instante fue hecha.[45]

Además, esa energía creadora es fuerza mágica para los quichés: "Solamente por un prodigio, sólo por arte mágico se realizó la formación de las montañas y los valles."[46] También la palabra, esa energía mágica de los dioses, es acción fecundante: "Así fue la creación de la tierra, cuando fue formada por el Corazón del Cielo, el Corazón de la Tierra, que así son llamados los que primero la fecundaron, cuando el cielo estaba en suspenso y la tierra se hallaba sumergida en el agua."[47]

Esto significa que la tierra no fue creada, sino solamente puesta en su sitio por la palabra de los dioses. Así, hasta este momento no hay propiamente creación, sino ordenación de elementos que ya existían: aire, agua y tierra. En el mito náhuatl encontramos la misma idea: los dioses no crean, sino que ordenan.

Estando ya la tierra formada, aparecen los animales; éstos no surgen de los elementos ya existentes, ni surgen de los hombres, como en el mito náhuatl, sino que son creados, y esta creación es explicada como una necesidad de los dioses de romper la inmovilidad y el silencio, o sea, de dar dinamismo al mundo, y de que las plantas sean cuidadas. Los dioses reparten a los animales sus distintos dones equi-

[45] *Ibidem,* p. 24.
[46] *Ibidem.*
[47] *Ibidem,* p. 25.

tativamente y sus moradas, lo cual apoya la idea, que hemos señalado antes, de que los quichés se preocuparon por enfatizar el hecho de que el mundo es un sitio ordenado, de la racionalidad inherente al cosmos.

Enseguida, los dioses exigen a los animales una respuesta; les piden que hable cada uno según su especie, que los invoque y adore; pero los animales no hablaron, sólo chillaron, cacarearon, graznaron, y entonces los dioses les designaron como moradas los barrancos y los bosques, porque no habían sido capaces de hablar y, por tanto, de venerarlos. La palabra, de la que carecen los animales, aparece aquí como símbolo de conciencia y racionalidad, como aquello que puede vincular al ser que lo posea con los dioses, que lo iguala a ellos, porque es atributo divino, poder creador. Y con esto se expresa por primera vez en el mito la finalidad de la creación: los dioses han hecho el mundo para que habiten en él seres que los reconozcan y los alaben, y como los animales no son capaces de ello, es decir, no tienen conciencia de sus creadores, son condenados a ser comidos y utilizados por otros seres que sí sean capaces de reconocer a los dioses y en los que se cumpla, entonces, la finalidad de la creación del cosmos. Por ello dicen los dioses:

> No habrá gloria ni grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado.[48]

Los dioses han intentado crear seres que los veneren y han fallado con los animales, por lo que deciden:

> —¡A probar otra vez! Ya se acerca el amanecer y la aurora; ¡hagamos al que nos sustentará y alimentará! ¿Cómo haremos para ser invocados, para ser recordados sobre la tierra . . . ? Probemos ahora hacer unos seres obedientes, respetuosos, que nos sustenten y alimenten. Así dijeron.[49]

Este fragmento nos expresa que la finalidad de los dioses para hacer el universo no es sólo que haya seres conscientes de ellos que los veneren, sino también la necesidad de los

[48] *Ibidem,* p. 24.
[49] *Ibidem,* p. 27.

dioses de ser sustentados. Así, el alimentar a los dioses aparece como la esencial misión del hombre sobre la tierra, el sentido de su vida. Y como el hombre ha sido creado por los dioses, se establece una interdependencia radical entre ambos: así como el hombre depende de los dioses para sobrevivir, los dioses sólo subsisten porque el hombre los alimenta. Por tanto, los mayas concibieron al hombre, si no como el creador de los dioses, sí como el ser de quien los dioses reciben la posibilidad de subsistir, de lo cual se desprende una de las ideas capitales de la cosmogonía maya: que el hombre se consideró un ser diferenciado de los animales y las plantas; diferenciado por su conciencia, que se expresa en la capacidad de hablar y de reconocer y venerar a los dioses; el hombre se sitúa así como la creatura más perfecta después de los seres divinos.

Viene enseguida en el mito la narración de la creación del hombre: tomada su decisión, los dioses crean un hombre de tierra, pero este hombre no tenía consistencia, se deshacía, tenía la vista velada; aunque hablaba, no tenía entendimiento y, por ello, se humedeció con el agua y desapareció.[50] Este hombre no respondió a la necesidad de los dioses porque no tenía entendimiento, y no tenía entendimiento porque había sido hecho de una materia inerte, no de una materia viva, por lo que no tenía tampoco movimiento; o sea, que la conciencia no depende sólo de la palabra, se requiere algo más.

Después de haber fracasado con el hombre de barro, los dioses conciben la idea de hacer un hombre de madera, materia más consistente que el barro; pero antes de actuar piden ayuda a los adivinos Ixpiyacoc e Ixmucané, que ejercen la adivinación echando granos de maíz. Aquí se expresa en sentido mítico la importancia que tenía el ritual de adivinación para los mayas, ya que nos presentan a los mismos dioses ejecutándolo. La misma significación puede tener en el mito náhuatl la aparición de Oxomoco y Cipactónal en la creación de los hombres del quinto Sol.

Después de echar la suerte, los adivinos dicen que los hombres de madera serían buenos y hablarían, y entonces

[50] *Ibidem*, p. 28.

los dioses producen a estos hombres, los cuales, según el texto:

> Se parecían al hombre, hablaban como el hombre y poblaron la superficie de la tierra... Existieron y se multiplicaron; tuvieron hijas, tuvieron hijos los muñecos de palo; pero no tenían alma, ni entendimiento, ni se acordaban de su Creador. de su Formador; caminaban sin rumbo y andaban a gatas... Ya no se acordaban del Corazón del Cielo y por eso cayeron en desgracia. Fue solamente un ensayo, un intento de hacer hombres. Hablaban al principio, pero su cara estaba enjuta; sus pies y sus manos no tenían consistencia; no tenían sangre, ni sustancia, ni humedad, ni gordura... Por esta razón ya no pensaban en el Formador, en los que les daban el ser y cuidaban de ellos.[51]

En este fragmento se nos revela otra idea esencial: que la existencia y la multiplicación no bastan, que no consiste en eso la vida propiamente humana; lo que hace al hombre humano, para el quiché, es el espíritu, el entendimiento, pero éste está radicalmente ligado al principio de vida: la sangre. Así, la conciencia de los creadores, que es lo que caracterizará al hombre, sólo puede radicar en un ser vivo, un ser con sangre y humedad.

Por esas razones, los hombres de madera son aniquilados por medio de un diluvio, siendo antes maltratados por sus animales y por sus objetos, que se volvieron contra ellos y les recriminaron el haberlos utilizado. Esto significa que los animales y las cosas son para el hombre, en tanto que éste sirva a los dioses.

Según el texto, la descendencia de esos hombres de madera son los monos que existen en los bosques. Esta idea es la misma que aparece en el mito cosmogónico náhuatl: al ser destruido el segundo Sol por el viento, los hombres fueron convertidos en monos. Sin embargo, creemos que la destrucción por agua que aquí se refiere corresponde al fin de la cuarta Edad en el mito náhuatl, si no por el aspecto formal, sí por el significado que está expresando: es necesaria la destrucción de los hombres para que surja el hombre verdadero. Esta idea se apoya en el hecho de que, después

[51] *Ibidem*, p. 29–30.

de este diluvio, en el *Popol Vuh* es creado el hombre actual, que corresponde al hombre creado por Quetzalcóatl en el quinto Sol. Asimismo, corresponde a la idea del *Chilam Balam de Chumayel:* un diluvio destruye a los antiguos hombres para que surjan, en el nuevo mundo creado por los dioses, los hombres amarillos, los hombres de maíz, los mayas actuales.

Cuando fueron aniquilados los hombres de madera aún no se había completado la obra de creación del mundo: faltaban el Sol y la Luna. O sea que, dentro del proceso de generación del mundo van surgiendo a la vez los distintos tipos de hombres, como ocurre en el mito náhuatl; la diferencia es que en este caso no han existido varios Soles. La creación del Sol en el *Popol Vuh* corresponde a la creación del quinto Sol en el mito náhuatl.

En un bello mito, cuyos protagonistas son los semidioses Hunahpú e Ixbalanqué, se relata la creación de las características físicas de ciertos animales y el origen del Sol y la Luna. Los semidioses bajan al inframundo para jugar a la pelota con los dioses de la muerte, ganan y después del juego son sometidos a varias pruebas (paralelismo con el viaje al inframundo de Quetzalcóatl, cuyo hijo será el Sol), de las cuales salen airosos; enseguida mueren y resucitan varias veces, lo cual significa que han vencido a la muerte, hasta lograr su apoteosis como el Sol y la Luna.

En el simbolismo religioso mesoamericano aparece el juego de pelota con varias significaciones, pero lo más frecuente es que represente la lucha de las fuerzas luminosas contra las fuerzas oscuras, encarnadas en los astros. Por tanto, en esta significación, el campo de juego simboliza el cielo, y el acto de jugar, la eterna pugna de los astros.[52] Para los aztecas, en particular, según un mito recogido por Tezozómoc, el juego simbolizaba la lucha de Huitzilopochtli, el Sol, contra Coyolxauhqui, la Luna, y los Centzonhuitznáhuac, las estrellas, lucha de la cual el Sol resulta vencedor al matar a las estrellas y degollar a la Luna, para después

[52] *Vid.* Walter Krickeberg, "El juego de pelota mesoamericano y su simbolismo religioso", en *Traducciones mesoamericanistas,* Vol. I, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1966.

devorar su corazón.[53] En el *Popol Vuh,* el juego de pelota también parece estar aludiendo a la dinámica astral, sólo que aquí no hay una oposición entre el Sol y la Luna, como en el mito azteca, sino que los seres luminosos están representados por ambos astros, y los seres oscuros, por los dioses de la muerte, por lo que la lucha adquiere un sentido más amplio: no es sólo una lucha astral, sino también la pugna de los principios de vida (los seres celestes) contra los principios de muerte (los seres infraterrestres), de la cual salen vencedores los primeros.

Tras el relato de este mito, viene la nueva creación del hombre, aunque en realidad el Sol y la Luna surgieron después de que el hombre había aparecido sobre la tierra, como en el mito náhuatl, según lo expresa el texto más adelante.

Cuando fueron aniquilados los hombres de madera, los dioses deciden formar otro hombre:

> Y dijeron los progenitores, los Creadores y Formadores, que se llaman Tepeu y Gucumatz: "Ha llegado el tiempo de amanecer, de que se termine la obra y aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados; que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra." Así dijeron.[54]

Esto expresa que el proceso de creación ha de culminar con el ser más perfecto: el que ha de alimentar a los dioses. Aquí se confirma la diferenciación hombre-naturaleza: el mundo es hecho para servir al hombre, por el privilegio que le da su conciencia, que es conciencia de su destino: venerar y sustentar a los dioses. La conciencia se manifiesta en la palabra y todos los seres que no tienen ese don han de servir al que sí lo tiene. Así se crea una jerarquía existencial que parte de los dioses, continúa con los hombres, que alimentan a los dioses; los animales, que alimentan a los hom-

[53] Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl,* trad. Adrián León, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1975 (Primera serie prehispánica: 3); p. 34-35.
[54] *Popol Vuh,* p. 103.

bres, y las plantas, que sirven a los animales de habitación y de sustento. La creación se ha dado como un proceso ordenado que va desde la jerarquía más baja hasta la más alta, que es el hombre. Lo mismo parece expresar el mito náhuatl cuando explica a los animales como seres procedentes de los hombres destruidos en cada edad, mientras que el hombre es creado por los dioses con su propia sangre.

Sigue refiriendo el *Popol Vuh* que, reunidos en consejo, los dioses deciden hacer al hombre de masa de maíz. Los animales participan en esta obra trayendo el maíz de su sitio original: Paxil y Cayalá, lugares que corresponden al Tonacatépetl náhuatl. Son cuatro animales: Yac (el gato de monte), Utiú (el coyote), Quel (la cotorra vulgarmente llamada Chocoyo) y Hoh (el cuervo). Son ellos, como las hormigas en el mito náhuatl, quienes guían a los creadores al lugar donde se hallaba el maíz, un lugar que se presenta como sitio de la abundancia, una especie de Paraíso terrenal donde está el alimento primigenio:

> Y de esta manera se llenaron de alegría, porque habían descubierto una hermosa tierra, llena de deleites, abundante en mazorcas amarillas y mazorcas blancas y abundante también en pataxte y cacao, y en innumerables zapotes, anonas, jocotes, nances, matasanos y miel. Abundancia de sabrosos alimentos había en aquel pueblo llamado Paxil y Cayalá.[55]

El relato de la creación del hombre en el *Popol Vuh* es distinto al náhuatl; sin embargo, advertimos muchos símbolos comunes, fundamentalmente el maíz, que aparece como la base de la diferencia de este hombre nuevo. Esta idea es esencial, pues expresa que para los mayas y los nahuas es lo físico, lo material, simbolizado en el alimento, lo que primariamente cuenta en el ser del hombre; no se habla en los mitos de dones espirituales que los dioses hayan hecho participar en la formación del hombre, sino que es la materia nutritiva, el maíz, lo que va a permitir que el hombre sea un ser consciente; no es el espíritu el que infunde vida a la materia, como ocurre en otras cosmogonías, sino la materia la que condiciona el espíritu. Así, son

[55] *Ibidem*, p. 104.

distintos los hombres que comen *acicintli,* de los que comen *cincocopi* y de los que comen maíz. Esto significa que el nahua y el maya fueron esencialmente vitalistas, naturalistas, en tanto que consideraron que de la clase de sustento vital depende la existencia espiritual.

El mito continúa diciendo que es la diosa madre, Ixmucané, la adivina y madre de Hunahpú e Ixbalanqué, quien se encarga de preparar el maíz para la formación del hombre:

> Y moliendo entonces las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, hizo Ixmucané nueve bebidas, y de este alimento provinieron la fuerza y la gordura y con él crearon los músculos y el vigor del hombre. Esto hicieron los Progenitores Tepeu y Gucumatz, así llamados... A continuación entraron en pláticas acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre, únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados.[56]

Es digna de destacarse la idea de que las bebidas preparadas por la diosa madre son nueve, pues ello parece estar relacionado con el inframundo, que se compone de nueve estratos, en los que gobiernan nueve deidades. El inframundo era el reino de la muerte, el sitio a donde iban los hombres al morir. Por tanto, el número nueve en el origen del hombre pudiera bien simbolizar que en el origen está el fin, es decir, que la vida trae consigo la muerte, que el hombre es un ser mortal, porque la muerte está en su propia constitución original. Además, hay un paralelo con el mito náhuatl, donde Quetzalcóatl trae del inframundo los huesos de los hombres pasados, con los que formará al hombre nuevo.

A diferencia de otras cosmogonías, que nos hablan de una primera pareja humana, el *Popol Vuh* menciona cuatro; pero no aparecen al mismo tiempo los hombres y las mujeres; primero son creados los cuatro hombres que fueron Balam-Quitzé, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam, de los cuales dice el texto:

[56] *Ibidem.*

> Se dice que ellos sólo fueron hechos y formados, no tuvieron madre, no tuvieron padre. Solamente se les llamaba varones. No nacieron de mujer, ni fueron engendrados por el Creador y el Formador, por los Progenitores. Sólo por un prodigio, por obra de encantamiento fueron creados y formados . . . Y como tenían apariencia de hombres, hombres fueron: hablaron, conversaron, vieron y oyeron, anduvieron, agarraban las cosas; eran hombres buenos y hermosos y su figura era figura de varón.[57]

Estos primeros hombres fueron perfectos, y la perfección está expresada en la vista, que no sólo se refiere al sentido físico, sino que simboliza la capacidad de entender, de conocer, de ser conscientes:

> Fueron dotados de inteligencia; vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo. Cuando miraban, al instante veían a su alrededor y contemplaban en torno a ellos la bóveda del cielo y la faz redonda de la tierra . . . Grande era su sabiduría; su vista llegaba hasta los bosques, las rocas, los mares, las montañas y los valles.[58]

Cuando estos hombres perfectos fueron interrogados por los dioses, respondieron:

> ¡En verdad os damos gracias dos y tres veces! Hemos sido creados, se nos ha dado una boca y una cara, hablamos, oímos, pensamos y andamos; sentimos perfectamente y conocemos lo que está lejos y lo que está cerca. Vemos también lo grande y lo pequeño en el cielo y en la tierra. Os damos gracias, pues, por habernos creado, !oh Creador y Formador! Por habernos dado el ser . . .[59]

Por fin habían creado los dioses al ser capaz de reconocer su obra, de venerarlos y sustentarlos; pero los dioses, al oír la respuesta de los cuatro hombres perfectos, se molestaron y celebraron consejo nuevamente diciendo:

> ¿Qué haremos ahora con ellos? ¡Que su vista sólo alcance lo que está cerca, que sólo vean un poco la faz de la tierra! No está bien lo que dicen. ¿Acaso no son por su naturaleza

[57] *Ibidem*, p. 105.
[58] *Ibidem*.
[59] *Ibidem*, p. 106.

simples criaturas y hechuras [nuestras]? ¿Han de ser ellos también dioses? ¿Y si no procrean y se multiplican cuando amanezca, cuando salga el sol? ¿Y si no se propagan?[60]

Los dioses no quieren a un hombre perfecto, que se baste a sí mismo, porque se parece a los dioses y, por ello, puede no procrear, que es lo que los dioses necesitan para tener muchos sustentadores. Los dioses necesitan a un hombre carente, para que se establezca la mutua dependencia entre hombres y dioses, que es el sentido de la creación; necesitan un ser menguado que vea sólo un poco, es decir, que conozca sólo un poco y, por tanto, que los necesite a ellos para subsistir. Esto significa que el quiché consideró que la procreación y la veneración a los dioses se dan por insuficiencia, por carencia, lo cual implica una profunda conciencia de la condición humana, de que el hombre requiere trascenderse en los hijos y apoyarse en seres superiores a él para aliviar su insuficiencia; asimismo, significa que los dioses existen por una necesidad humana, pues si el hombre fuera suficiente no habría dioses.

Esta condición de carencia, de contingencia humana, es explicada en el mito como un resultado de una decisión de los dioses, no por una falla del hombre, como ocurre con el pecado original de Adán en el *Génesis*. Para los quichés, si el hombre es insuficiente es porque los dioses han decidido quitarle su suficiencia para que necesite de ellos y así los venere y les permita subsistir. El texto relata así la pérdida de la perfección del hombre:

> Entonces el Corazón del Cielo les echó un vaho sobre los ojos, los cuales se empañaron como cuando se sopla sobre la luna de un espejo. Sus ojos se velaron y sólo pudieron ver lo que estaba cerca . . . Así fue destruida su sabiduría y todos los conocimientos de los cuatro hombres . . .[61]

Ya situado el hombre en su propia condición, según la necesidad de los dioses, éstos crean a las cuatro primeras mujeres para dar alegría y compañía al hombre y para engendrar a los hijos. Esto significa que el hombre, por ser

[60] *Ibidem.*
[61] *Ibidem*, p. 107.

un ser menguado, necesita el complemento que le dé integridad a su existencia. La diferenciación sexual es la expresión de la necesidad del tú, del otro, para ser y para re-producirse, por ello las mujeres aparecen cuando los hombres han perdido la perfección. Y si los quichés prefirieron cualificar de seres masculinos a los seres perfectos, a los que no necesitaban complemento, se debe probablemente a su organización patriarcal, pues por el significado del mito, bien podrían haberlos pensado como andróginos.

Las cuatro primeras parejas: Balam-Quitzé y Cahá-Paluná, Balam-Acab y Chomi-há, Mahucutah y Tzununihá, Iqui-Balam y Caquizahá, se multiplicaron y constituyeron tribus, y sólo cuando ya estas tribus estuvieron establecidas, salió el Sol. Como en el mito náhuatl, el Sol nace cuando ya el hombre ha aparecido sobre la tierra; y aunque el mito maya no explica la formación del Sol, ya que se ocupa fundamentalmente del hombre, hay dos importantes coincidencias con el mito náhuatl de la creación del quinto Sol: la primera es que los hombres hacen un ritual de baile y sacrificio de incienso para que el Sol salga, y la segunda es que el Sol, después de surgir por el Oriente precedido por la estrella Venus, queda fijo en el cielo: "Sólo se manifestó cuando nació y se quedó fijo como un espejo. No era ciertamente el mismo sol que nosotros vemos..."[62]

No menciona el texto cómo inició el Sol su movimiento (lo cual equivale a decir cómo se inició el tiempo), pero seguramente los quichés tuvieron una idea semejante a la de los nahuas, para quienes el Sol se empieza a mover por el sacrificio de los dioses, ya que los dioses en el *Popol Vuh* se convierten en piedras al salir el Sol.

Por los notables paralelismos que hemos encontrado entre el mito cosmogónico del *Popol Vuh* y el mito náhuatl de los Soles, podemos decir que los distintos hombres del primero equivalen a los de las distintas Edades del segundo, y que, esencialmente, el significado de ambos mitos es el mismo: el hombre ha experimentado una evolución que culmina con su muerte, para que surja, tras de ésta, el hom-

[62] *Ibidem,* p. 122.

bre verdadero, es decir, el que cumpla con la finalidad de los dioses al crear el cosmos, que es la existencia de un ser que los sustente.

En nuestra interpretación del mito náhuatl hemos señalado que el eje de la creación es el hombre;[63] con el texto del *Popol Vuh* se confirma esta idea, porque en este caso, incluso no se habla de diversas épocas o Soles, sino que se concentra el relato en la evolución del hombre hacia un ser superior, y aunque aquí no se exprese la armonía entre el hombre y el mundo que es, a nuestro parecer, central en el pensamiento náhuatl y maya, se nos revela lo fundamental (que no se expresa en el mito náhuatl): el porqué de la creación del hombre, el sentido de sus transformaciones y de su existencia, que es el sentido de la existencia del cosmos íntegro: la necesidad de los dioses de ser sustentados.

El mito cosmogónico del *Popol Vuh* es único por su profundidad y por su belleza, pero no es el único mito de los mayas de Guatemala que revela sus ideas cosmogónicas, lo que nos corrobora su autenticidad como expresión del pensamiento religioso de los antiguos mayas. El *Memorial de Sololá* o *Anales de los cakchiqueles* relata el origen del hombre en un mito muy semejante al del *Popol Vuh:*

> Cuando hicieron al hombre, de tierra lo fabricaron, y lo alimentaron de árboles, lo alimentaron de hojas. Únicamente tierra quisieron que entrara en su formación. Pero no hablaba, no andaba, no tenía sangre ni carne, según contaban nuestros antiguos padres y abuelos. ¡oh hijos míos! No se sabía qué debía entrar [en el hombre]. Por fin se encontró de qué hacerlo. Sólo dos animales sabían que existía el alimento en *Paxil*, nombre del lugar donde se hallaban aquellos animales que se llamaban el Coyote y el Cuervo. El animal Coyote fue muerto y entre sus despojos, al ser descuartizado, se encontró el maíz. Y yendo el animal llamado *Tiuh-tiuh* (gavilán) a buscar para sí la masa de maíz, fue traída de entre el mar por el *Tiuh-tiuh* la sangre de la danta y de la culebra y con ellas se amasó el maíz. De esta manera se hizo la carne del hombre por el Creador y el Formador. Así supieron el Creador, el Formador, los Progenitores, cómo hacer al

[63] *Vid. supra.*

> hombre formado, según dijeron. Habiendo terminado de hacer al hombre formado resultaron trece varones y catorce mujeres; había una mujer de más ... Enseguida hablaron, anduvieron, tenían sangre, tenían carne. Se casaron y se multiplicaron. A uno tocaron dos mujeres ... Tuvieron hijas, tuvieron hijos aquellos primeros hombres. Así fue la creación del hombre, así fue la hechura de la piedra de obsidiana.[64]

Entre otras diferencias que ofrece este mito respecto del *Popol Vuh,* cabe destacar que aquí se menciona el alimento de los hombres anteriores al actual, como ocurre en el mito de los Soles; que el maíz se encuentra en el cuerpo de un animal, y que para formar al hombre los dioses utilizan la sangre de ciertos animales, o sea, que los animales participan en la creación del hombre no sólo ayudando a encontrar la sustancia con la cual se crea al ser humano, sino también con su propia energía vital, su sangre, lo cual puede expresar la creencia en un origen animal, característica del primitivo totemismo. Sin embargo, uno de esos animales es la serpiente, y como Quetzalcóatl es serpiente, puede tratarse también de un paralelismo con el mito náhuatl, en el cual el hombre es formado con la sangre del dios creador.

Por otra parte, aparece en el mito cakchiquel otra idea que no encontramos en el *Popol Vuh* y sí entre los mayas de Yucatán y entre los nahuas: el origen relacionado con una piedra, que parece simbolizar a los dioses creadores:

> Entonces fue creada la piedra de Obsidiana por el hermoso Xibalbay, por el precioso Xibalbay. Entonces fue hecho el hombre por el Creador y el Formador, y rindió culto a la piedra de obsidiana.[65]

En el mito de origen del *Chilam Balam de Chumayel* se menciona la creación de la piedra como el primer momento de la cosmogonía:

> Del abismo nació la tierra, cuando no había cielos ni tierra ... El que es la Divinidad y el Poder, labró la Gran Piedra de la Gracia, allí donde no había cielo.[66]

[64] *Memorial de Sololá* o *Anales de los cakchiqueles,* trad. Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1950 (Biblioteca Americana, Serie de Literatura indígena, 11); p. 50-51.
[65] *Ibidem,* p. 49.
[66] *Chilam Balam de Chumayel,* p. 73.

Esta piedra, que el texto llama Piedra de la Gracia por influencia cristiana, es el origen de otras "piedras de gracia", que corresponden a deidades.

Por su parte, una de las versiones del mito náhuatl del origen del hombre relata que en el cielo había una diosa llamada Citlalicue, la cual parió un pedernal; sus hijos, enojados, lo arrojaron del cielo y cayó en Chicomóztoc, saliendo de ese lugar mil seiscientos dioses.[67] O sea, que también para los nahuas los dioses se originan de una piedra. Todo esto nos corrobora que la piedra simbolizaba a los dioses, y coincide con el *Popol Vuh,* cuando éste relata que al salir el Sol los dioses se convirtieron en piedras.[68]

En el *Título de los señores de Totonicapán* se asienta que los quichés en Tulán recibieron de Nácxit (Quetzalcóatl) una piedra con poderes mágicos, que era la insignia de las dignidades políticas; lo cual se refiere al poder de los dioses, delegado en quienes han de dirigir a las tribus.[69] El hecho de que la piedra simbolice el poder de los dioses, se confirma en la misma obra, que asienta que en Tulán las tribus recibieron a sus dioses. Y también la idea de la piedra divina como símbolo de los dioses pudiera estar relacionada con los cuchillos de pedernal empleados para el sacrificio, la forma principal de venerar y sustentar a los dioses. Las Casas nos dice que los cuchillos de piedra del sacrificio eran llamados en Guatemala "manos de dios" y que eran adorados como dioses.[70]

Por otra parte, el Xibalbá, del que habla el texto cakchiquel como un hermoso lugar donde se originó la Piedra de Obsidiana, parece corresponder al Xibalbá del *Popol Vuh,* el inframundo, ya que la obsidiana, como cualquier mineral, se encuentra en el interior de la tierra. El Xilbalbá se

[67] Mendieta, *op. cit.,* Vol. I, p. 83–84.

[68] *Popol Vuh,* p. 122–123.

[69] *Título de los señores de Totonicapán,* trad. Dionisio José Chonay, Fondo de Cultura Económica, México, 1950 (Biblioteca Americana, Serie Literatura indígena, 11); p. 222–229.

[70] Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria, cuanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policias, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla,* 2 vols., UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967 (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, I); Vol. I, p. 650.

presenta como uno de los lugares míticos de origen, una Tulán, que significa, tanto para los mayas como para los nahuas, de quienes provienen el término y la idea, "sitio donde florece la vida urbana". Dicen los *Anales de los cakchiqueles:*

> De cuatro [lugares llegaron] las gentes a Tulán. En Oriente está una Tulán; otra en *Xibalbay;* otra en el poniente . . . y otra donde está Dios. Por consiguiente había cuatro Tulanes . . .[71]

Otros datos que nos confirman que la tradición sobre el origen que recoge el *Popol Vuh* era común entre los grupos de Guatemala y común, además, a la de los nahuas, son los que nos da Las Casas en el siguiente fragmento:

> Había entre ellos noticia del diluvio y de la fin del mundo, y llámanle Butic, que es nombre que significa diluvio de munchas aguas y quiere decir juicio, y así creen que está por venir otro Butic, que es otro diluvio y juicio, no de agua, sino de fuego, el cual dicen ha de ser la fin del mundo, en el cual han de reñir todas las creaturas, en especial las que sirven al hombre, como son las piedras donde muelen su maíz o trigo, las ollas, los cántaros, dando a entender que se han de volver contra el hombre . . .[72]

Este texto de Las Casas nos informa que los mayas compartían con los nahuas el mito cosmogónico de los Soles o Edades que han terminado con una catástrofe, y nos puede corroborar la idea, que hemos expresado antes, de que la destrucción por agua de los hombres de madera, narrada en el *Popol Vuh,* corresponde al final del cuarto Sol, en el que la tierra y los hombres fueron destruidos por el agua. Por tanto, el Sol y la Luna que resultan de la apoteosis de Hunahpú e Ixbalanqué parecen estar representando la Edad actual, en la cual surge el hombre verdadero, el hombre de

[71] *Memorial de Sololá,* p. 48.

[72] Las Casas, *op. cit.,* Vol. II, p. 507. Ver otro mito, que es copiado casi textualmente por Román y Zamora, donde aparecen fundidas ideas de los mayas de Yucatán sobre el origen del hombre e ideas del *Popol Vuh:* Las Casas, *op. cit.* Vol. II, p. 505–506; Fray Jerónimo de Román y Zamora, *República de Indias,* 2 vols., Victoriano Suárez Editor, Madrid. 1897 (Col. de libros raros o curiosos que tratan de América XIV y XV); Vol. I, p. 51–52.

maíz, el hombre creado por Quetzalcóatl, que es capaz de reconocer y venerar a los dioses.

El hombre y su origen

Gracias al análisis comparativo de las distintas versiones cosmogónicas nahuas y mayas, podemos afirmar que, a pesar de las diferencias, hay una idea cosmogónica común a los dos pueblos, y que en ella aparece una peculiar relación hombre-dioses como el eje sobre el cual gira la existencia del cosmos. Por tanto, con base en esa comunidad esencial, podemos integrar las interpretaciones que hemos hecho para dar una visión general del concepto del hombre y el sentido de su vida expresado en las narraciones sobre el origen.

Para los nahuas y los mayas, el mundo fue creado por los dioses para habitación del hombre, y el hombre fue creado por una necesidad de los dioses no sólo de ser reconocidos y venerados, sino de ser sustentados, o sea, de tener un fundamento para su existencia.

Los dioses realizan la creación como un proceso generador determinado por el Sol, como principio vital cósmico y divino, en el cual van apareciendo progresivamente los cuatro grandes elementos y los diversos entes no humanos, armonizándose entre sí, mientras el hombre, como parte central del proceso, va sufriendo sucesivas transformaciones, causadas por su esencial vinculación con los otros entes de la naturaleza, para llegar a constituirse en el ser que los dioses necesitan para sobrevivir.

Asi, es el perfeccionamiento gradual del hombre lo que determina las distintas etapas del proceso cosmogónico, a las que los nahuas llamaron Soles, que se presentan como ciclos de destrucción-renovación, pero ciclos evolutivos, en los cuales van apareciendo nuevos elementos, nuevos animales y nuevas y mejores plantas alimenticias, las que, a su vez, producen hombres mejores. Y este perfeccionamiento del hombre, que es la base del proceso entero, está determinado por la necesidad de los dioses de un ser que les propicie su existencia.

Este ser, objeto de la creación del cosmos, queda por fin constituido cuando, después de la destrucción total del

mundo y de los hombres, los dioses deciden recrearlo sacralizándolo con el sacrificio de su propia sangre y utilizando como fundamento de su ser un nuevo elemento material, el maíz, que lo convertirá en el ser requerido. Pero este hombre nuevo también está formado con los huesos de sus antepasados, por lo que es el mismo hombre de las Edades anteriores que, mediante una purificación iniciática de muerte y resurrección, ha accedido a un nivel de sacralidad que le permitirá el vínculo con los dioses. Y como hombre y mundo forman una unidad armónica, los dioses crean también un Sol nuevo, sacralizado igualmente por su propio sacrificio.

Surge así un hombre cualitativamente distinto de los anteriores: el hombre que puede reconocer y venerar a los dioses como sus creadores y establecer un lazo indestructible con ellos, el cual constituye el sentido de su existencia. Es decir, un ser consciente de sí mismo y de los dioses, cuya misión sobre la tierra será mantener la existencia de aquéllos y, con ello, la suya propia y la del mundo. Pero a la vez que el hombre es consciente de que él es el ser de quien depende la vida del universo, sabe que su vida está absolutamente sujeta a los designios de los dioses, quienes son todopoderosos mientras el poder humano los haga vivir. Así el hombre aparece como el motor pasivo (valga la paradoja) de la existencia del cosmos y de los dioses, pues estando sujeto a ellos, sin él el mundo no tiene sentido y los dioses no subsisten.

Por tanto, el hombre es concebido como un ser diferenciado de los otros entes que pueblan el mundo; esta diferencia estriba en que es el único que puede vincularse con los dioses, por el privilegio que le da su conciencia, y es un ser consciente porque participa en su ser mismo de la divinidad. El hombre constituye así la jerarquía más alta entre los seres creados, la inmediata a los dioses; pero no es un ser perfecto sino un ser carente que, por ello, necesita a los dioses para subsistir. Asimismo, los dioses tampoco se conciben como seres perfectos, ya que ellos también necesitan al hombre para subsistir. El hombre es un ser insuficiente y sus dioses también lo son, pero la armonía dinámica que ambos constituyen les da la suficiencia, y como

todos los demás seres del cosmos ocupan jerarquías inferiores, su existencia depende de esta armonía.

El vínculo del hombre con los dioses es, pues, el sentido de la existencia humana y el motor de la dinámica del cosmos; una vez que este vínculo se ha establecido, el cosmos se mantendrá por la constante interacción entre dioses y hombres, que consiste en que, al generar la vida de los hombres y su mundo, los dioses permiten que el hombre pueda sustentarlos, y al sustentar a los dioses, manteniendo así su existencia, los hombres permiten que aquéllos generen la vida del cosmos.

II. EL HOMBRE EN EL MUNDO

Las ideas cosmogónicas de los mayas y los nahuas nos han revelado que entre estos pueblos el hombre fue concebido como el ser que, gracias a su conciencia, tiene como misión sustentar a los dioses, de quienes, a la vez, depende la existencia en su totalidad. O sea, que el hombre es el responsable de la existencia del cosmos. El objeto de este capitulo es ver cómo se manifiesta esa idea del hombre en el modo de vida religioso de los nahuas y los mayas, y qué le permite al hombre responsabilizarse para cumplir con esa misión.

Entre los nahuas, la idea religiosa de la situación del hombre en el mundo se manifiesta en los discursos pronunciados en las ceremonias familiares, como las palabras dirigidas al niño por la partera en el momento del nacimiento y de las purificaciones por agua; en los parabienes a los padres de los recién nacidos, en las felicitaciones por una boda o los pésames en los funerales; en los consejos de los padres a sus hijos para llevar una vida virtuosa; en las oraciones dirigidas a los dioses, en las leyendas míticas y en las costumbres rituales.

De lo que pensó el hombre maya sobre su situación en el mundo sabemos mucho menos, debido no sólo a que no podemos leer sus textos jeroglíficos, sino además por la poca información que sobre ese asunto nos dan las fuentes escritas, las cuales describen fundamentalmente el aspecto formal de las creencias y rituales, sin recoger, como lo hacen Sahagún y otros cronistas que hablan de los nahuas, las palabras con las que los indígenas expresaban la significación de esos acontecimientos. Sin embargo, la mera descripción de los rituales y creencias es ya expresiva de la idea religiosa del hombre y, además, se han conservado algunos textos míticos y poéticos, escritos en lenguas mayanses y caracteres latinos durante los primeros siglos de la

Colonia por mayas nobles, en los que se advierte su visión del hombre en su relación con lo divino. Por estas informaciones, y por el análisis comparativo de ellas con los textos nahuas, sabemos que los mayas, así como compartieron con los nahuas una misma idea cosmogónica, compartieron también una forma de vida religiosa durante el periodo Posclásico.

Por ello, aquí no hablaremos por separado de los nahuas y los mayas, sino de los distintos aspectos de su pensamiento religioso en los que se significa su concepción común del hombre y el sentido de su vida.

El hombre como sustentador de los dioses

Para los nahuas y los mayas, la relación del hombre con el mundo es relación con los dioses, porque el mundo, como un todo espacio-temporal, es divino: son deidades las grandes fuerzas naturales: Sol, Luna, tierra, agua, viento; algunos animales y productos de la tierra también son deidades, como el jaguar y el maíz, o son mensajeros de los dioses. Asimismo, el devenir es divino, porque es concebido como "cargas" de influencias benéficas o maléficas, que los dioses transportan a través del espacio, en un eterno movimiento cíclico, perfectamente ordenado; así, el espacio en su totalidad está impregnado de energías divinas.

Dentro de este mundo divinizado, el hombre vive en la condición de dependencia que le da no sólo el hecho de estar sujeto a las múltiples influencias del espacio-tiempo divino, sino, fundamentalmente, el hecho de ser creatura de los dioses. En el *Huehuetlatolli A* una anciana principal da el parabién a una madre por la buena crianza de sus hijos, y en él se manifiesta este primer vínculo del hombre con los dioses:

> Pues en verdad somos sus creaturas, somos sus hechuras pues enteramente en sus manos estamos, pues es nuestro creador, nuestro hacedor, cómo dispondrá para nosotros mañana pasado mañana: estemos en espera de nuestro destino. Basta, hagamos por nuestra parte cuanto podamos para que hagamos crecer hombres . . .[73]

[73] Ángel María Garibay, *Huehuetlatolli, Documento A*, en *Tlalocan*, Vol. I, Núm. 2, p. 235-254. Published by La Casa de Tláloc, Azcapotzalco, D. F., México, 1943; p. 95.

Pero además, el hombre vive en una constante obligación ritual, que está presente en todos los aspectos de la vida humana, empezando por los trabajos para la subsistencia, lo que expresa su idea de haber sido creado para venerar y sustentar a los dioses. En la manera de vivir el ritual se manifiesta, como algo esencial, el pacto con los dioses, que consiste en que ellos dan la vida al hombre y la propician, con la finalidad de que éste los sustente. Dice el *Popol Vuh:*

> Pero no sólo de esta manera era grande la condición de los Señores. Grandes eran también sus ayunos. Y esto era en pago de haber sido creados y en pago de su reino. Ayunaban mucho tiempo y hacían sacrificios a sus dioses... He aquí sus peticiones a su dios, cuando oraban; y ésta era la súplica de sus corazones: "¡Oh tú, hermosura del día! ¡Tú huracán; tú, Corazón del Cielo y de la Tierra! ¡Tú dador de la riqueza, y dador de las hijas y de los hijos! Vuelve hacia acá tu gloria y tu riqueza; concédeles la vida y el desarrollo a mis hijos y vasallos; que se multipliquen y crezcan los que han de alimentarte y mantenerte... Que sea buena la existencia de los que te dan el sustento y el alimento en tu boca, en tu presencia, a ti Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra..."[74]

Y en el ritual náhuatl de lavatorio de los niños recién nacidos, la partera dice al Sol:

> A vos lo declaro, a vos lo encomiendo, a vos lo levanto como una ofrenda; a vos, el resplandeciente, el príncipe turquesa, el águila, el ocelote ceniciento... Él es vuestra posesión, vuestra propiedad; está dedicado a vos. Para esto fue creado, para daros bebida, para proveeros de alimento, para proporcionaros ofrendas.[75]

Así, esa existencia que el hombre está recibiendo de los dioses depende de su propia acción de veneración, depende de la entrega de su misma existencia, pues lo que el hombre da a los dioses es su vida. Esto está claramente manifiesto en el hecho de que el aspecto esencial del ritual es la ofrenda de sangre y corazones, por lo que el sacrificio de anima-

[74] *Popol Vuh*, p. 156.

[75] *Florentine codex, General History of the Things of New Spain, fray Bernardino de Sahagún*, 12 vols., translated Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, School of American Research and The University of Utah, Santa Fe, Nuevo México, 1950–1969; Libro VI, p. 203.

les, el autosacrificio y el sacrificio humano constituyen los ritos fundamentales. Lo que el hombre da a los dioses es la energía vital que radica en la sangre y en el corazón; les da la vida para que ellos vivan, y fundamentalmente la vida de los hombres, porque son los *macehuales,* los "merecidos por la penitencia", es decir, los seres creados con la sangre que los dioses ofrecieron como penitencia para que existiera el ser que los había de sustentar. De este modo, hombres y dioses no sólo están hermanados por el mismo principio de vida, sino porque la obtienen mediante el sacrificio de sí mismos.

Por tanto, la clave para entender el sentido del sacrificio está en la idea de la interdependencia vital de los hombres y los dioses, manifiesta en el mito cosmogónico. Y más precisamente, podemos decir que el sacrificio humano entre los nahuas y los mayas tiene como fundamento la idea del hombre como el ser que tiene la misión de alimentar a los dioses, literalmente, en reciprocidad a la existencia que de ellos recibe.

El principal rito de sacrificio es extraer el corazón palpitante y ofrecerlo a la imagen de la deidad, ungiéndole el rostro con sangre. En el sacrificio por flechamiento herían a la víctima en el falo y después le flechaban el corazón, señalando el sitio con una marca blanca; con la sangre de ambas partes untaban el rostro de la imagen. Asimismo, en el autosacrificio se extraían sangre del falo y de otras partes del cuerpo para ungir a los ídolos. O sea, que se trataba de ofrecer sangre, pero principalmente sangre de los órganos que más radicamente significaban principio de vida: el corazón y el falo, lo cual nos confirma que la vida de los dioses depende del mismo principio vital de los seres creados, a la vez que la vida de los hombres proviene del principio vital de los dioses, como lo expresa el mito en el cual los hombres son creados con la sangre del falo de Quetzalcóatl.

En esto se manifiesta, además, que para los nahuas y los mayas no hay un dualismo en el hombre de cuerpo y espíritu, considerando al segundo como aquello que lo vincula con la deidad, como en la tradición judeo-cristiana, sino que el vínculo es la energía vital encarnada en el corazón

y la sangre, energía que proviene de los dioses y que retorna a ellos en un ciclo continuo de interacción.

Por tanto, para servir a los dioses los hombres deben acrecentar su vida, multiplicándose y efectuando todo aquello que la propicie, tal como se expresa en las peticiones que hacían a los dioses al ofrecerles sangre y corazones. Dice Las Casas, al hablar de los mayas de Guatemala, que en el momento en que llevaban a los prisioneros que iban a sacrificar, oraban de este modo:

> Señor, acuérdate de nosotros, que somos tuyos; dadnos salud, dadnos hijos y prosperidad para que tu pueblo se acreciente y te sirva; dadnos agua y buenos temporales para nos mantener y que vivamos; oye nuestras peticiones; rescibe nuestras plegarias; ayúdanos contra nuestros enemigos; dadnos holganza y descanso.[76]

Y por su parte, los dioses piden también a los hombres aquello que acrecentará su vida: el dios Tohil habla a los quichés diciéndoles:

> Vuestras son todas las tribus y nosotros, vuestros compañeros. Cuidad de vuestra ciudad y nosotros os daremos vuestra instrucción . . . No nos mostreis ante las tribus cuando estemos enojados por las palabras de sus bocas y por su comportamiento . . . Dadnos a nosotros en cambio los hijos de la hierba y los hijos del campo y también las hembras de los venados y las hembras de las aves. Venid a darnos un poco de vuestra sangre, tened compasión de nosotros . . .[77]

Porque si los dioses no son alimentados, principalmente con la sangre de los hombres, mueren de hambre. Con base en esta creencia, el proveerse de víctimas para el sacrificio fue una de las actividades esenciales. Sobre esto dice el *Códice Ramírez:*

> El modo que había para traer cautivos era que cuando se acercaba el día de cualquier fiesta donde había de haber sacrificios, iban los sacerdotes a los reyes, y manifestábanles cómo los dioses se morían de hambre, que se acordasen de

[76] Las Casas, *op. cit.*, Vol. II, p. 220.
[77] *Popol Vuh,* p. 125.

ellos; luego los reyes se apercibían y avisaban unos a otros cómo los dioses pedían de comer...[78]

En los *Libros de Chilam Balam* se expresa qué le pasa a la divinidad cuando los hombres no cumplen con el ritual:

El alba, el amanecer será por la cola de Ah Bococol. El-vertedor-de-vasijas-de-cuello-angosto, pero su rostro estará cubierto; muerta estará su mirada; llanto por su pan, llanto por su agua, porque se le negarán devociones y reverencias. Tembloroso, tembloroso y moribundo estará su poder por falta de reverencia de los Señores Príncipes, de los que rigen y gobiernan.[79]

Y lo mismo parece expresar un himno ritual náhuatl en el que se asienta:

En Tezcatzonco en el palacio,
ofrendas se hicieron al dios: ya llora.
¡No sea así. no sea así!
Ofrendas se hicieron al dios: ya llora...[80]

(En las notas marginales a este texto se dice que el dios llora porque no se le ha dado la ofrenda.)

El destino individual del hombre

El ritual era la obligación fundamental de todo hombre, cualquiera que fuera su modo de vida individual, pues a ello estaba destinado por su misma existencia. Pero cada hombre tenía un modo particular de cumplir con esa misión común, ya que, así como había un determinismo general, había un determinismo individual: las influencias de los dioses que regían el día del nacimiento obligaban a cada hombre a realizar un modo peculiar de vida, pues determi-

[78] *Códice Ramírez. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias*, Editorial Leyenda, México, 1944; p. 134.

[79] *El libro de los libros de Chilam Balam*, 4ª ed., trad. Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, Fondo de Cultura Económica, México, 1969 (Col. Popular, 42); p. 63.

[80] Ángel Ma. Garibay, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, UNAM, Instituto de Historia: Seminario de Cultura Náhuatl, México, 1958 (Fuentes indígenas de la cultura náhuatl. Informantes de Sahagún, 2); p. 194.

naban tanto sus inclinaciones naturales como sus actividades. A este destino individual los nahuas le llamaron *tonalli.*

Las influencias divinas de cada día podían conocerse y establecerse gracias a un calendario constituido por trece numerales y veinte signos, llamado *Tonalpohualli* o "Cuenta de los destinos" por los nahuas, y *Tzolkín* o "Cuenta de los días" por los mayas. Cada numeral y cada signo tenían una carga mágico-religiosa, por lo que, al combinarse, daban por resultado doscientas sesenta influencias distintas sobre los hombres. Las influencias de cada día caían sobre todas las cosas y sobre todos los hombres, afectando la totalidad de sus actividades, pero determinaban particularmente al que nacía en él; por ejemplo, para los mayas, los nacidos en un día *Chuen,* con las variantes que le daban los distintos numerales que acompañaran al signo y la hora del nacimiento, tendrían el siguiente destino: "Artífice de la madera es su anuncio. Maestro de todas las artes. Muy rico toda su vida. Muy buenas cosas todas las que hiciere. Juicioso." Mientras que el nacido en un día *Cib* recibía esta influencia: "Ah Sip, El-ofrenda (venado) es su anuncio. Ladrón. Temperamento de cazador. Valiente. Asesino también. Sin buen destino. Malo."[81]

El signo del día, al determinar el modo de vida del hombre que en él nacía, le daba consistencia y forma a su ser, le daba la identidad; es decir, lo definía, lo cual se expresa en el hecho de que el individuo recibía el nombre del día en el que nacía. Y esta definición de su ser alimentaba su energía vital, porque "el *tonalli,* el destino adquirido por el día de nacimiento, era calor y era fuerza, y se encontraba en el interior de la cabeza, a la altura de la coronilla".[82] O sea, que el *tonalli* no sólo conducía al individuo por un camino determinado, sino que era una energía que, al definir a la persona, pasaba a constituir el calor y la fuerza vital de su ser.

Por eso, las ceremonias del nacimiento, en las que el niño tomaba su *tonalli,* después de ser éste precisado por el ho-

[81] *El libro de los libros . . .*, p. 122 y 123.

[82] Alfredo López Austin, *Augurios y Abusiones,* UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1969 (Textos de los informantes de Sahagún: 4ª Serie de cultura náhuatl. Fuentes: 7); p. 190.

róscopo del sacerdote, eran esenciales en la vida del individuo. La primera de estas ceremonias era un lavatorio para purificar al niño de "las manchas y suciedades, que trae, heredadas de su Padre y Madre... todas las malas fortunas, y todas las manchas de los que vienen a esta vida mortal".[83] Los mayas hacían, después del lavatorio, un rito que tenía el sentido de propiciar la vida del niño: cortaban el ombligo sobre una mazorca de maíz, sustancia sagrada de la que fueron formados los primeros hombres y alimento principal para mantener la vida terrenal. Este rito es descrito así por Fuentes y Guzmán:

> En los nacimientos de sus hijos estilaban... tomar una mazorca de maíz de las que se producen y crian variado el grano de diversidad de colores vistosos, y sobre esta mazorca, con ciertas palabras conducentes a conseguir para el niño buena ventura, con un cuchillo de *chay*, especie de pedernal negro, nuevo, y sin que hubiese servido a otra cosa, le cortaban el ombligo y guardaban la mazorca al humo llena de aquella sangre hasta el tiempo de la siembra, y entonces, desgranada aquella mazorca, sembraban aquellos granos con grandísimo cuidado en nombre del hijo, y lo que ella producía volvían a sembrar; y esto se reducía a sustentarle, dando parte de la cosecha al sacerdote del templo, hasta que tenía edad de poder por sí sembrar, diciendo que así no solamente comía del sudor de su rostro, pero de su propia sangre.[84]

Después de este lavatorio que purificaba y propiciaba la vida del niño, tanto nahuas como mayas llamaban al sacerdote augur para que pronosticara el destino del niño. Dice Landa:

> Nacidos los niños los bañan luego y cuando ya los habían quitado del tormento de allanarles las frentes y cabezas, iban con ellos al sacerdote para que les viese el hado y dijese el oficio que había de tener...[85]

En cuanto a los nahuas, los informantes de Sahagún nos

[83] Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 4ª ed., 3 vols., Edit. Porrúa, México, 1969 (Biblioteca Porrúa, 41-43); Vol. II, p. 445.

[84] Antonio de Fuentes y Guzmán, *Historia de Guatemala o Recordación florida*, 2 vols., Madrid, Luis Navarro Editor, 1882 (Biblioteca de los Americanistas); Vol. I, p. 46-47.

[85] Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, 9ª ed., Edit. Porrúa, México, 1966 (Biblioteca Porrúa, 13); p. 58.

comunican que el sacerdote, después de consultar las características del signo, decían a los familiares:

> "Bueno es el signo del día en que nació. Él gobernará, será un señor, un gobernante." O diría: "Él será valiente, un guerrero águila, un guerrero jaguar, un guerrero valiente; él proporcionará víctimas para el sacrificio; él estará en el mando militar; él proveerá bebida, él proporcionará ofrendas al Sol, al Tlaltecuhtli." O bien les diría: "El niño ha llegado en mal tiempo, en el tiempo de un signo malo . . . No hay para él mejoramiento, porque éste es un tiempo de lo más peligroso. Mirad aquello que le acontecerá: el vicio será su merecimiento; se convertirá en un ladrón; miseria será su merecimiento . . . Vanamente luchará, fracasará en todo lo que haga . . ."[86]

Además del *tonalli,* el individuo estaba inscrito en otro determinismo, que permitía mantener el orden comunitario: su función social. Esto lo advertimos en otra ceremonia que, entre los nahuas, era un segundo lavatorio efectuado, por lo general, cuatro días después del nacimiento. En este rito daban al niño una mantita, una rodelita, un arco y cuatro flechas pequeñas, y a la niña, unas enaguas, un huipil, una camisa, una petaquita y un huso; una rueca y los demás objetos para tejer. El sentido que esto tenía era mostrar al niño lo que debía ser de grande, señalarle el camino que debía seguir, y el lavatorio significaba asentar en él su *tonalli* y propiciar su vida, ya definida, con la energía mágica fecundante del agua, pues la partera, que era la sacerdotisa de esta ceremonia, dando a probar el agua al niño le decía estas palabras: "Tómala, recíbela. Aquí está aquello con lo cual te elevarás, con lo cual vivirás en la tierra, con lo cual crecerás, con lo que te desarrollarás."[87]

Los mayas modernos hacen una ceremonia que, por sus características y por la semejanza con la ceremonia náhuatl que acabamos de describir, parece tener un origen prehispánico. Esta ceremonia tiene el mismo sentido de poner al niño en contacto con su destino; la llaman *Hetzmek,* palabra que indica una forma de cargar al niño: a horcajadas sobre la cadera, y se celebra cuando la niña tiene tres meses

[86] *Florentine codex,* Libro VI, p. 198.
[87] *Ibidem,* p. 202.

y el niño cuatro, lo cual simboliza las tres piedras del hogar y las cuatro esquinas de la milpa. El padrino carga al niño por primera vez sobre la cadera y le va mostrando los objetos que utilizará de grande, que están colocados sobre una mesa. Estos objetos son nueve para ambos, y entre ellos están, para el niño, libro, machete, hacha, martillo, palo de sembrar; y para la niña, aguja, hilo, comal, alfileres, metate, calabaza.[88]

Así, purificando al niño y fortaleciendo mágicamente su energía vital con el agua y el maíz, se le iniciaba en la vida, con su ser, su fuerza de vida y su destino determinados por su *tonalli* y por la estructura social de la comunidad.

Parecería, pues, que la vida del hombre sobre la tierra fuera únicamente el simple transcurrir por el camino de sus determinismos. Pero estando el hombre inmerso en este aparente fatalismo, ¿cómo podría entonces ser *responsable* de la misión para la cual fue creado? ¿Cómo puede tener una misión que cumplir un ser fatalmente determinado?

La respuesta a esta aparente contradicción está en el porqué de la necesidad de conocer el destino, que se expresa, en primer lugar, en las mismas ceremonias del nacimiento: entre los nahuas, una vez que el sacerdote, consultando sus libros, había dado a conocer el destino del niño, se fijaba el día del segundo lavatorio, en el cual el *tonalli* quedaría asentado en el niño; este lavatorio se efectuaba cuatro días después del nacimiento, si el augurio había sido bueno, y otro día señalado como propicio por el adivino, si el augurio había sido malo; es decir, que las malas influencias del día del nacimiento podían ser contrarrestadas *eligiendo* las determinaciones positivas de un día propicio, que se hacían recaer en el individuo por medio del rito del lavatorio, en el que el niño tomaba su *tonalli*. Esto significa que *era posible cambiar*, de algún modo, el destino calendárico del niño; que al hombre le era posible no sólo conocer las influencias divinas, sino también conducirlas.[89] Por ello, el padre náhuatl puede asegurar a su hija:

[88] Sylvanus G. Morley, *La civilización maya*, 4ª ed., trad. Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1961; p. 207–208.

[89] Así como en el nivel individual el hombre puede cambiar su destino, en el nivel histórico puede cambiar su futuro. Ver el desarrollo de esta idea en Mercedes de la Garza, *La conciencia histórica de los antiguos mayas*,

> Y vuestro merecimiento, vuestro mérito, con el que fuisteis dotada al comienzo, con el que fuisteis adornada, con el que vinisteis a la vida, con el que habéis nacido: si no fue bueno, ahora será hecho bueno, será hecho favorable. El dueño, nuestro señor, el señor del cerca y del junto, lo cambiará.[90]

Pero aun cuando el rito de la imposición del *tonalli,* y otros ritos propiciatorios, hubieran puesto al niño bajo influencias buenas de los dioses; aun cuando su *tonalli* fuera positivo, su destino era incierto, porque esas influencias benéficas sólo eran recibidas por el individuo si rendía constante veneración a las deidades de su signo. Por ejemplo, dice Sahagún:

> Y si alguna mujer nacía en este signo que se llama *Ce Xóchitl,* decían que sería buena labrandera, pero era menester para gozar de esta habilidad que fuese muy devota a su signo e hiciese penitencia todos los días que reinaba; y si esto no hacía, su signo era contrario y viviría en pobreza y en desecho de todos, y también sería viciosa de su cuerpo y venderíase públicamente; y decían que aquello haría por razón del signo en que había nacido, porque era ocasionado a bien y a mal.[91]

Esto significa que de la actitud del individuo ante su signo dependía lo que sería su vida, y que para tener una vida buena, dentro del orden de la comunidad, debía venerar a los dioses; y además significa que las determinaciones del signo no eran absolutas, sino que incluso había signos que determinaban a bien o a mal, según la actitud del individuo.

Así, era en el marco de su *tonalli* donde cada hombre cumplía con la misión común de sustentar a la divinidad. El que no cumpliera con esta misión contrariaba su *tonalli,* es decir, se salía del camino dispuesto para él por los dioses, y como el *tonalli* es el calor, la fuerza, la identidad de la persona, se perdía, llevándose a sí mismo a la destrucción y alterando, además el orden comunitario. Sobre esto, un *Huehuetlatolli* asienta:

UNAM, Centro de Estudios Mayas, México, 1975 (Serie Cuadernos, 11); Cap. III.

[90] *Florentine codex,* Libro VI, p. 95.

[91] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España,* 4 vols., Edit. Porrúa, México, 1969; (Biblioteca Porrúa, 8-11); Libro 4, Vol. I, p. 329.

Y aquel que contrarió lo que deseó Nuestro Señor, ya no irá a estirar la mano en su lugar de estirarla; ya no irá a caer en su lugar de caer; ya no irá a entrar en su lugar de entrar; ya no irá a morir en su lugar de morir . . . Porque nadie lo hizo conejo, lo hizo venado; sólo él mismo se hizo, se formó malo, torcido, maldoso. Y porque sólo él mismo se embriagó como tlápatl, así de esta manera se hizo huidor, se hizo montaraz, se hizo conejo, se hizo venado . . .[92]

Como la actitud de cada hombre es impredecible, dicen los maestros a los padres cuando el niño ingresa al Telpochcalli:

No podemos decir con certidumbre esto será, o esto hará, o esto acontecerá, o será estimado, será ensalzado, vivirá sobre la tierra . . . Nosotros haremos lo que es nuestro (deber) que es criarle y doctrinarle como padres y madres; no podremos por cierto entrar en él, dentro de él, y ponerle nuestro corazón; tampoco vosotros podréis hacer esto, aunque sois padres.[93]

En este discurso se nos revela no sólo el hecho de que los dioses pueden tener otros designios desconocidos para con el hombre, como el permitirle vivir o llevarlo a la muerte, sino la clave para entender la responsabilidad del hombre: que el corazón, o sea la vida, de cada hombre es una individualidad de la que depende el cumplimiento o el incumplimiento de los determinismos religiosos y sociales en la vida; es decir, que el hombre tiene una voluntad de acción libre que le permite manejar su destino.

En las fuentes sobre los mayas no hemos encontrado datos sobre la creencia en la posibilidad de alterar el destino individual, pero en las profecías para los lapsos, como los *katunes,* se hace expreso que los hombres podían hacer algo para evitar las influencias maléficas; por ejemplo:

En ninguna parte han de entregarse las hijas de Cuchlum Idzinil, Hermandad-de-hermanas-menores; saldrán de esta pro-

[92] Josefina García Quintana, "Exhortación de un padre a su hijo. Texto recogido por Andrés de Olmos", en *Estudios de Cultura Náhuatl,* Vol. 11, p. 137-182, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1974; p. 157-159.

[93] Sahagún, *op. cit.,* Libro 3, Vol. II, p. 300. *Florentine codex,* Libro III, p. 51.

> vincia, habrán de irse . . . porque va a ser el tiempo en que paran las mozas doncellas, las no casadas, un día tras otro.[94]

Esto nos permite suponer que el destino individual, determinado por el día del *Tzolkín* en el que la persona había nacido, podía, como entre los nahuas, ser propiciado o cambiado por la acción humana.

Así, el conocimiento del destino tiene como finalidad el que el hombre pueda propiciarlo y trazar, con ello, su propio camino, lo cual significa que el determinismo no es un fatalismo, sino el marco dentro del cual cada hombre inscribe sus acciones libres, modelando su propia v da. O sea, que la vida del hombre es concebida como una armonía de destino y libertad: el hombre es libre, en la medida en que puede conocer y dirigir sus determinaciones.

Naturaleza del hombre. "Rostro y Corazón"

El hecho de que el hombre haga su propio destino implica que, siendo determinado por los dioses y por los hombres, es un ser indeterminado, indefinido, inacabado. Efectivamente, para los nahuas y los mayas el hombre tiene una constitución peculiar que lo distingue de las plantas y de los animales: su ser no nace acabado, sino que es un ser potencial y, por ello, susceptible de ser formado para cumplir con la misión: constituirse en el responsable de la existencia del cosmos.

Miguel León-Portilla, en el capítulo de su *Filosofía náhuatl,* que titula "Doctrina náhuatl acerca de la persona", nos ha dado a conocer el pensamiento de los *tlamatinime* acerca de lo que fue "el constitutivo del hombre". Descubre en el difrasismo *in ixtli in yóllotl* (cara, corazón) el concepto de lo que en el pensamiento occidental llamamos "persona", y afirma que los nahuas aunaron en este difrasismo "dos aspectos fundamentales del yo: su fisonomía interior y su fuente de energía". Sólo que este yo no es algo dado, sino que cada hombre ha de adquirir su propio "rostro" por medio de su dinamismo o impulso o afán de

[94] *El libro de los libros . . . ,* p. 96. *Vid.* De la Garza, *op. cit.*, p. 105-106.

ser: su "corazón". Así, el hombre es, en el pensamiento náhuatl, el ser que se hace a sí mismo, el ser potencial, susceptible de adquirir una individualidad, susceptible de ser "persona".

Adquirir un rostro y un corazón, o sea, la individualidad, fue, por tanto, la meta de los sabios nahuas y el sentido de la educación. Dice León-Portilla que la concepción náhuatl acerca de la persona "no es una definición a base de género y diferencia específica. Es una mirada viviente, que a través del rostro, apunta a la fisonomía interna del hombre y que en el palpitar del corazón descubre simbólicamente el manantial del dinamismo y el querer humano. Y como una consecuencia de esto, encontramos que la idea náhuatl del hombre, en vez de ser cerrada y estrecha, deja abierto el camino a la educación, concebida como formación del rostro de los seres humanos y como humanización de su querer".

Así, el adquirir una personalidad se lograba por medio de la educación, de la cual estaban encargados los *tlamatinime,* quienes buscaban "humanizar a la gente", hacer "rostros sabios y corazones firmes", de los rostros borrosos y los corazones débiles. La educación era fundamentalmente *Ixtlamachiliztli,* "acción de dar sabiduría a los rostros" y *Yolmelahuatiztli,* "acción de enderezar los corazones".[95]

En los textos mayas no hemos encontrado una expresión tan clara del concepto de persona, como el difrasismo náhuatl *in ixtli in yóllotl.* Sin embargo, en algunos textos se dice "hablar al rostro de alguien", por ejemplo: "Yo comunicaré esta noticia a la cara de mi gobernador";[96] y hay un fragmento del texto chontal de Pablo Paxbolom que también nos permite suponer una idea de persona entre los mayas semejante a la náhuatl: cuando Cuauhtémoc advierte al rey Paxbolonacha que los españoles les harían mal, éste medita sobre el asunto: "Y pensando el caso, vio que los españoles no hacían malos tratamientos ni a ningún indio habían muerto ni aporreado, y que no les pedían sino miel

[95] Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes,* UNAM, Instituto de Historia: Seminario de cultura náhuatl, México, 1959; p. 187-190.

[96] *Teatro indígena prehispánico, Rabinal Achí,* UNAM, México, 1955 (Biblioteca del Estudiante Universitario, 71); p. 18.

y gallinas y maíz y demás frutas que les daban cada día, y considerando pues que no le hacían mal, no podía tener dos rostros con ellos ni enseñarles dos corazones con los españoles."[97] Esto parece significar que no podía aparecer como dos personas distintas, una amistosa y otra hostil.

A falta de más datos en las fuentes a este respecto, hemos analizado los términos mayas equivalentes a "rostro" y "corazón" en el kekchí y en el yucateco colonial[98] y hemos encontrado así un apoyo a nuestra hipótesis de que los mayas tuvieron un concepto de "persona" semejante al náhuatl.

Tener dos rostros, como lo expresa el rey Paxbolonacha, significa para los mayas ser hipócrita. En kekchí se dice *ca'ib ru,* "tiene dos caras", y en yucateco, *ca uich,* "doble su rostro". La cara o rostro es en las lenguas mayanses "superficie, apariencia". Entre los kekchíes se habla de colores asociados a la cara para indicar aspectos de la personalidad o estados de ánimo: *k'an ru* o "cara amarilla", significa "persona madura", lo cual se asocia quizá al maíz amarillo, que es el maíz maduro, ya que los hombres, según el mito cosmogónico, fueron hechos de masa de maíz. *Cak ru* o "cara roja", significa "enojado, envidioso". Y en yucateco *utzcinah ich-ti* o "buen rostro" significa "mostrar a otro un buen rostro". O sea, que para los mayas, en el rostro está la expresión de la persona. El adquirir un rostro amarillo sería, entonces, para los kekchíes, adquirir la madurez, lo cual expresa una idea semejante a la idea náhuatl de adquirir un rostro firme, definido.

El concepto de "corazón" es más significativo en las lenguas mayanses. Hay en yucateco colonial dos palabras para designar el corazón: *puczikal,* "corazón de animal, voluntad, corazón, ánimo para obrar", que parece definir al órgano físico y su función, y *ol,* que se define como "corazón for-

[97] Pablo Paxbolom, "Probanza (Texto chontal)", en Scholes, France V., and Roys, Ralph L., *The Maya Chontal Indians of Acalán-Tixchel,* University of Oklahoma Press; Norman, 1968; p. 372.

[98] Ma. Cristina Álvarez, *Diccionario etnolingüístico del maya yucateco colonial* (en preparación) e información verbal. Mauricio Swadesh, *et. al., Diccionario de elementos del maya yucateco colonial,* UNAM, Centro de Estudios Mayas, México, 1970 (Serie Cuadernos, 3). Guillermo Sedat, *Nuevo diccionario de las lenguas k'ekchi' y española,* en dos partes, Chamelco, Alta Verapaz, Guatemala, 1955.

mal y no material, voluntad, gana, condición, intención, propiedad". Los conceptos derivados de *ol* son bastante expresivos de la significación que tenía el corazón para los mayas:

Ol-ah, "corazonar" (acción del corazón): "voluntad, albebedrío, gusto".
Cux-a' nol, "vida del corazón": "juicio, prudencia, discreción".
U dzib ol, "lo que se pinta en el corazón": "imaginación o pensamiento".
Utz ol, "corazón bueno": "agradar y complacer y aplacar".
U-ol-ol, "su corazón": "todo el afecto y conato con que se hace algo".
Cux-ol, "vida del corazón": "juicioso, racional, prudente, entendido. El adulto que ha llegado a los años de discreción y que puede insucer [*sic*] y pecar".
Chacuxolal, "recobrar la vida del corazón": "Recobrar la razón, adquirir prudencia".

En la significación literal de estos términos, que ponemos en primer lugar, y la traducción que dan los diccionarios, que añadimos enseguida, vemos que las funciones de razón, imaginación y pensamiento radican en el corazón para los mayas, idea semejante a la de varios pueblos de la Antigüedad, como el egipcio, cuyo mito cosmogónico dice que el dios creador pensó con su corazón. Así, para los mayas, el corazón es lo que hace humano a un hombre y lo distingue de los seres irracionales. Es también en el corazón donde radican la madurez, la prudencia y el juicio, que se expresan en el rostro. Pero está muy clara la idea de que no se trata del corazón material, ya que éste es designado con otro nombre, *puczikal,* sino de un ser espiritual que radica en el corazón.

Para los mayas hacerse persona sería entonces adquirir un corazón vivo o afirmar la "vida del corazón", lo que se opondría a un corazón poco vital, poco definido, o sea, poco individualizado. Esto corresponde al rostro bien definido y el rostro borroso de los nahuas, que son la expresión de un corazón firme y un corazón débil, respecti-

vamente. En este concepto de los mayas y los nahuas, la persona está íntimamente ligada, o más bien, es una sola cosa, con la expresión.

Así vemos que, tanto para los nahuas como para los mayas, la individualidad se adquiere fortaleciendo la energía vital que radica en el corazón, es decir, desarrollando las potencialidades del hombre. Por tanto, el hombre es el ser que se hace a sí mismo.

Los valores de la vida humana

Pero en sentido estricto, el hombre no es un ser libre, sino que es libre y determinado al mismo tiempo, porque la realización de su "rostro" y su "corazón" consiste en el cumplimiento de su *tonalli*, y en este cumplimiento está respondiendo a la finalidad para la cual fue creado.

El hombre no puede hacerse a sí mismo lo que él elija ser, sino que debe constituirse en lo que los dioses necesitan que sea: el ser que los venere y los sustente; y como el sustento de los dioses es la energía vital que ellos mismos generan en el mundo, las normas de comportamiento, en cuyo cumplimiento el hombre realiza su "rostro" y su "corazón", tienen como principios mantener y propiciar la vida y combatir todo aquello que atente contra ella, y el mantener un orden comunitario que permita el cumplimiento del ritual.

Estos principios determinan que la vida del hombre sea un camino difícil, de disciplina y constante esfuerzo. En muchos textos, fundamentalmente los que reproducen las palabras que la partera náhuatl decía a los niños y los consejos de los padres nahuas a sus hijos, encontramos el concepto de la vida humana en el mundo. Se dice que es un lugar adverso, que causa sufrimientos y penalidades; es un lugar incierto y engañoso, donde el hombre, que es un ser carente, está sujeto a la voluntad de los dioses. La partera decía a la niña:

> Vuestro querido padre . . . el Señor del cerca y del junto, el creador de hombres os ha enviado; habéis venido a la tierra, donde vuestros parientes, vuestros consanguíneos, sufren agotamientos, sufren fatigas. Donde hay calor, y frío, y el viento

sopla. Lugar de sed, lugar de hambre, lugar sin goce, lugar sin alegría; lugar de agotamiento, de fatiga, de tormento.[99]

Además, el mundo, con sus penalidades, es incomprensible para el hombre; es algo absurdo e injustificable por los acontecimientos no buscados o esperados, es decir, por los designios divinos desconocidos:

Muy engañoso es este mundo, ríese de unos, gózase con otros, burla y escarnece de otros, todo está lleno de mentiras, no hay verdad en él, de todos escarnece.[100]

Esta idea pesimista del mundo se expresa también en los textos mayas, fundamentalmente en las profecías para los lapsos, recogidas en los *Libros de Chilam Balam;* casi todas son de carácter nefasto, aunque siempre hay la posibilidad de conjurar las energías maléficas de los dioses. O sea, que el mundo no es un lugar bueno, y en él el hombre se debate contra el infortunio: la vida humana es lucha, penas y dificultades, como para los nahuas.

Sin embargo, la vida no es sólo sufrimientos en un mundo hostil, sino que las dificultades que éste ofrece tienen un sentido porque proporcionan goces y alegrías; la vida humana es una armonía de bien y mal. Dice un padre náhuatl a su hija:

Se dice que la tierra es lugar de alegría con fatiga, de alegría con dolor; así decían los ancianos.[101]

Y un cantar maya dedicado al Sol asienta:

Vine, vine
ante tu cadalso
a merecer de tí
tu alegría Be-
llo Señor mío por-
que tú das
lo que no es malo, las buenas
cosas que están bajo tu mano.

[99] *Florentine codex,* Libro VI, p. 167.
[100] Sahagún, *op. cit.,* Libro 6, Vol. II, p. 136.
[101] *Florentine codex,* Libro VI, p. 93.

Tienes buena y redentora
palabra. Yo veo
lo que es bueno y
lo que es malo aquí
en la tierra.[102]

Entre las cosas buenas que el hombre tiene en el mundo están la risa, el sueño, el comer y beber, la sexualidad. Con estos bienes, dicen los nahuas, "todos hacemos la vida alegre en la tierra, de modo que nadie vaya llorando".[103] Otro cantar maya alaba con alegría el himeneo, simbolizado por la flor, que presiden varias diosas; de ellas se dice:

Ellas son las que dan el Bien
a la Vida aquí sobre
la Región, aquí sobre
la Sabana y a la redonda
aquí en la Sierra.[104]

Así, la vida es en esencia buena, porque, como dicen los nahuas, aunque "están algunos placeres mezclados con muchas fatigas, no se echa de ver ni aún se teme, ni aún se llora, porque vivimos en el mundo, y hay reinos y señoríos y dignidades y oficios de honra . . ."[105]

Por tanto, la vida es lo más valioso; el vivir vale por él mismo y "nadie piensa en la muerte, solamente se considera lo presente, que es el ganar de comer y beber y buscar la vida, edificar casas y trabajar para vivir, y buscar mujeres para casarse . . ."[106]

Entre los bienes de la vida, los más importantes son los hijos y los alimentos, y procurarlos es la principal ocupación del hombre. En todas las oraciones a los dioses se piden esas dos cosas. Ximénez nos habla de los sacrificios que hacían los mayas para obtener hijos, y afirma:

> Tanto era el deseo de tener hijos, que ninguna cosa que les mandaban los médicos por grave que fuese les parecía dificultosa.[107]

[102] *Libro de los cantares de Dzitbalché*, p. 30–31.
[103] *Florentine codex*, Libro VI, p. 93.
[104] *Libro de los cantares de Dzitbalché*, p. 38-39.
[105] Sahagún, *op. cit.*, Libro 6, Vol. II, p. 127.
[106] *Ibidem.*
[107] Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, 4 vols., 2ª ed., Departamento editorial y de producción de

Y sobre los alimentos se dice a los jóvenes nahuas:

> Mira que los mantenimientos realmente nos favorecen. A los mantenimientos se les ha llamado, se les ha nombrado, nuestros huesos, nuestra carne. Porque son nuestro alimento, nuestro ser; son el caminar, el moverse, el regocijarse, el reír. Los mantenimientos dan la vida; de verdad se dice que por ellos uno ordena, uno gobierna, uno conquista. ¿Dónde se ha visto uno con la tripa vacía, uno que no coma, que ordene, que gobierne? ¿Dónde se ha visto uno sin mantenimientos que conquiste? Tan sólo por los manteminientos la tierra se sostiene, el mundo tiene vida, nosotros llenamos el mundo. Los mantenimientos son nuestra esperanza.[108]

En todos estos textos se expresa que la vida humana es valiosa en tanto que es vida natural, sujeta a las necesidades materiales. No hay otra aspiración que la de procurarse los goces y alegrías inmediatos; es decir, que la finalidad de la vida humana es la vida misma, no está en un "más allá", en una vida superior, sino en vivir esta vida de la mejor manera, desde un plano natural, porque ello es lo que permite al hombre sustentar a los dioses, para que, a su vez, ellos generen la vida del hombre y del cosmos, como se expresa en el texto sobre los mantenimientos.

Por lo anterior, podemos decir que los conceptos mayas y nahuas de bien y mal pueden ser resumidos en una fórmula muy simple: el bien es esencialmente la vida, la vida natural y concreta, por lo que será bueno todo aquello que la propicie, la fortalezca y la prolongue; y el mal es la muerte, por lo que será malo todo lo que mengüe la vida y lo que conduzca al hombre a la muerte. Si el hombre no venera a los dioses y no procura el fortalecimiento de su vida, los dioses le mandan la muerte. Por tanto, el bien no es algo dado, sino algo que el hombre ha de ganar.

Pero el mal no es la carencia de bien (a la manera socrático-agustiniana), pues así como hay una energía vital o de bien proveniente de los dioses, hay una energía de muerte o de mal, también proveniente de los dioses. Como en

material didáctico "José Pineda Ibarra", Ministerio de Educación, Guatemala, 1965 (Biblioteca guatemalteca de cultura popular "15 de septiembre", Vols. 81-84); Vol. I, p. 89.

[108] *Florentine codex*, Libro VI, p. 91.

la mayor parte de los pueblos antiguos, entre los nahuas y los mayas el mal se halla encarnado en un dios que se asocia a la noche, a los animales nocturnos, a la oscuridad y a la muerte, y que habita en un mundo subterráneo.[109] Este dios preside determinados lapsos en los cuales la vida del hombre se ve en extremo peligro, por recibir la energía de muerte que de él procede, y también participa en otros lapsos y acecha al hombre en infinidad de situaciones de su vida. Además, vinculadas, o más bien emanando de esta fuente primordial del mal que es el dios de la muerte, hay otras energías maléficas que proceden de ciertos dioses patronos de los periodos de tiempo, que por sí solos pueden no ser maléficos, pero cuya influencia se hace maléfica por coincidir con otros dioses en un momento dado. Y hay, finalmente, algunos dioses cuya actitud hacia los hombres es ambivalente, o sea, que son benéficos, pero que en determinadas situaciones, o cuando se enfadan con los hombres por su mal comportamiento moral, o por no rendirles la veneración adecuada, se tornan maléficos.

Todas estas energías de muerte se despliegan en el mundo amenzando constantemente al hombre, por lo que así como éste propicia su vida por medio del ritual a los dioses que dan la vida, y de su buen comportamiento moral, ha de conjurar constantemente las energías maléficas del dios de la muerte, que consisten, por una parte, en alteraciones de la naturaleza, como sequías, plagas y terremotos, y por otra, en inducir al hombre a atentar él mismo contra su vida llevando a cabo acciones que le traen enfermedades, discordias, guerras, etcétera. Éstos son los "pecados", que no sólo son condenados porque llevan al hombre a la muerte, sino porque, en última instancia, si el hombre se destruye a sí mismo, destruye a los dioses. Y el hombre se destruye a sí mismo porque siguiendo el camino del desorden y la "inmoralidad" contraría su *tonalli* y, con ello, pierde su energía vital, su identidad y su "rostro" y "corazón":

> Ya no sale en su lugar de salir, ya no anda en su lugar de andar, ya no corre en su lugar de correr. Ya entonces no tiene rostro, ya entonces no tiene orejas, ya no es más rostro

[109] *Vid. infra,* Cap. III.

y corazón [de la gente]. Ya el canto, la palabra, no lo lleva no lo dice. Grita y habla cuando no es su momento de gritar, cuando no es su momento de hablar. Ya no sigue el camino, el principio [del bien].[110]

Así, en el cumplimiento del ritual y en no permitir dejarse llevar por las malas influencias del dios de la muerte, conjurándolas y propiciando la vida, consiste la moral, y constituirse en un ser moral es realizar el "rostro" y el "corazón" dentro del marco del *tonalli.*

La moral náhuatl y maya tiene, por tanto, un sentido inmanente: el hombre no se comporta moralmente para recibir un premio o un castigo después de la muerte, sino para realizar su "rostro" y su "corazón" y cumplir así con su misión de sustentador de los dioses; y el castigo al mal comportamiento no es una vida de torturas en un "más allá", es la muerte. Esto significa que el fundamento moral de la vida está en ella misma y es determinado por la peculiar relación que existe entre los hombres y los dioses. Así, la finalidad de la vida moral es la vida, que el hombre se gana con una constante lucha contra todo lo que atente contra ella y con un estricto ritual propiciatorio. Por ello, la vida moral es vivida como un camino lleno de dificultades, como lo expresa esta metáfora, que emplea la madre náhuatl al aconsejar a su hija:

Acá en este mundo vamos por un camino muy angosto y muy alto y muy peligroso, que es como una loma muy alta, y que por alto de ella va un camino muy angosto, y a la una mano está gran profundidad y hondura sin suelo, y si te desviares del camino hacia la una o hacia la otra, caerás en aquel profundo.[111]

Y añade:

Esto quiere decir que es necesario que todas las cosas que hiciéremos y dijéremos sean regladas por la providencia; lo mismo hemos de guardar en lo que oyéremos, y en lo que pensáremos, etcétera.[112]

[110] García Quintana, *op. cit.*, p. 157.
[111] Sahagún, *op. cit.*, Libro 6, Vol. II, p. 134. *Florentine codex*, Libro VI, p. 101.
[112] Sahagún, *op. cit.*, Libro 6, Vol. II, p. 150.

Un cantar maya, también parece hablarnos de las dificultades del camino moral, que se fundamenta en el conocimiento del destino y la finalidad del hombre en el mundo:

> Viene por los cuatro
> ramales del camino de los cielos donde
> está la casa de la estera en que rige
> el sabio Hunabk'u,
> aquel que recuerda al hombre
> que es difícil la vida aquí
> en el mundo para quien
> quisiera ponerse
> en el afán de aprender...[113]

Los nahuas y los mayas tenían una forma mágica de purificarse de las malas acciones cometidas, para evitar ser arrastrados a la muerte y renovar la vida: la confesión de las faltas, la cual, en tanto que es vitalización del hombre para que éste se cumpla y pueda mantener a los dioses, tiene el mismo sentido que el ritual de sacrificio.

Dicen los cronistas que los mayas se confesaban cuando estaban en peligro de muerte, por enfermedad o por parto.[114] Landa refiere:

> Que los yucatanenses naturalmente conocían que hacían mal, y porque creían que por el mal y pecado les venían muertes, enfermedades y tormentos, tenían por costumbre confesarse cuando ya estaban en ellos. De esta manera, cuando por enfermedad u otra cosa estaban en peligro de muerte, confesaban sus pecados y si se descuidaban traíanselos sus parientes más cercanos o amigos a la memoria, y así decían públicamente sus pecados: al sacerdote, si estaba allí, y si no a los padres y madres, las mujeres a los maridos y los maridos

[113] *Libro de los cantares de Dzitbalché,* p. 58-59.

[114] Además de los que aquí citamos ver fray Bernardo de Lizana, *Historia de Yucatán, Devocionario de Nuestra Sra. de Izmal y conquista espiritual,* 2ª ed., Imprenta del Museo Nacional, México, 1893; p. 40. Martín Alfonso Tovilla, *Relación histórica descriptiva de las Provincias de la Verapaz y de la del Manché del Reino de Guatemala y de las costas, mares y puertos principales de la dilatada América,* en Scholes France y Adams, Eleanor B., *Relaciones histórico-descriptivas de la Verapaz, el Manché y Lacandón en Guatemala,* Edic. del tercer centenario de la introducción de la Imprenta en Centroamérica, Edit. Universitaria, Guatemala, 1960; p. 245. Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas, y tierra-firme de el mar Occeano,* 5 vols., Talleres Gráficos "Continental", Buenos Aires, 1945; Vol. III, p. 108.

> a las mujeres... Los pecados de que comúnmente se acusaban eran el hurto, homicidio, de la carne y falso testimonio y con esto se creían salvos.[115]

Ya limpios de sus culpas por medio de esta confesión, los enfermos sanarían. Ximénez dice, después de hablar de la confesión:

> Y esto se tenía por medicina principal en las enfermedades peligrosas porque creían que echando el pecado fuera del alma quedaba el cuerpo aliviado.[116]

Asimismo, creían que los otros males, como las plagas, les venían de los pecados cometidos, es decir, les venían de los dioses por no haber cumplido con las normas rituales y morales. Por ello, la confesión se acompañaba de sacrificios de sangre a los dioses, para aplacarlos. En los partos, por ejemplo, se hacía siempre una confesión para parir bien, y si habiéndolo hecho la mujer no paría, se llamaba al marido para que él se confesase; y si aun así no paría, la comadrona hacía un autosacrificio.[117] Esto expresa que lo moral está en íntima relación y dependencia con lo natural: "naturaleza" y "espíritu" no forman dos reinos separados y autosuficientes.

Cuando las calamidades alcanzaban a todo el pueblo, se hacía una confesión general. López Medel nos refiere que entre los mayas de Guatemala, cuando se conocía públicamente la existencia de "pecados", se pensaba que los dioses se enojarían y entonces, la mayoría del pueblo se reunía, buscaba a la mujer más vieja y decrépita que hubiera y la llevaba al campo situándola en un cruce de caminos. Ahí la rodeaban todos y confesaban públicamente sus pecados. Cuando la confesión terminaba, el sacerdote mataba a la anciana con una piedra, y luego todos los confesantes la cu-

[115] Landa. *op. cit.*, p. 47.
[116] Ximénez, *op. cit.*, Vol. I, p. 88.
[117] Palacio, *Relación hecha por el Licenciado Palacio al Rey D. Felipe II, en la que describe la provincia de Guatemala, las costumbres de los indios y otras cosas notables*, en *Col. de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias por D. Luis Torres de Mendoza*, Vol. VI, Imprenta de Frías y Cía., Madrid, 1866; p. 11-12.

brían de piedras erigiendo así un gran túmulo. "Cuando este sacrificio y confesión llegaba a su fin, ellos regresaban a sus casas completamente convencidos de que ahora todos sus pecados habían salido y que el pueblo estaba purificado y limpio, gracias a este sacrificio, y de que la pobre mujer vieja cargaba los pecados de todos sobre sus hombros, representándolos a todos ante los dioses para apaciguar su enojo."[118]

Entre los nahuas, la confesión se hacía una vez en la vida; el confesante decía sus pecados a Tezcatlipoca delante del sacerdote. Éste pronunciaba después una oración al dios en la que advertimos el significado del pecado y el sentido de la confesión; entre otras cosas, decía que el que peca se ha "enlodado, se ha arrojado en un foso sin fondo, dentro del agua, dentro de una cueva".[119] Afirma que no todo se debe a la libre elección, sino también a su *tonalli:* "Sabéis que este pobre no pecó con libertad entera del libre albedrío, porque fue ayudado e inclinado de la condición natural del signo en que nació."[120]

En este mismo texto se confirma la idea de que el pecado trae la muerte, pues "le perturba, le pervierte, le aflige sus huesos, su cuerpo, su mente, su corazón; y le come, le bebe, le disturba su corazón, su cuerpo".[121] Por tanto, la confesión trae consigo una renovación de la vida: el sacerdote dice al confesante cuando ha terminado de decir sus pecados:

> Ahora nuevamente comienzas a vivir, ahora nuevamente te da lumbre y nuevo sol nuestro señor dios; ahora nuevamente comienzas a florecer y a brotar, como una piedra preciosa muy limpia que sale del vientre de su madre, donde se crió.[122]

Así, la forma y la finalidad de la confesión entre los mayas y los nahuas, particularmente la asociación de pecado con muerte, confirman que para ellos el bien es la vida natural y concreta, y el mal es la muerte y todo lo que a

[118] Tomás López Medel, *Relación,* en *Landa's Relación de las cosas de Yucatán. A translation,* Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Edit. with notes by Alfred M. Tozzer, Vol. XVIII, Cambridge, Mass., 1941; p. 226.
[119] *Florentine codex,* Libro VI, p. 29.
[120] Sahagún, *op. cit.,* Libro 6, Vol. II, p. 77.
[121] *Florentine codex,* Libro VI, p. 30.
[122] *Ibidem,* p. 32. Sahagún, *op. cit.,* Libro 6, p. 78–79.

ella conduzca, lo cual implica un sentido vitalista, inmanente, de la moral, una unión indestructible entre lo moral (bien y mal) y lo natural (vida y muerte).

Pero el bien y el mal no son concebidos como algo intrínseco a la naturaleza humana, sino que están objetivados, por así decirlo, en los dioses, en las infinitas fuerzas divinas que integran el cosmos, tanto espacial como temporalmente, y que determinan la vida de los hombres. Sin embargo, en esta concepción del hombre como un ser sujeto a fuerzas benéficas o maléficas extrahumanas no hay un fatalismo: como hemos señalado antes, el hombre no es pasivo ante los dioses, sino que se sabe en la obligación de conocerlos y venerarlos, para que los dioses buenos les manden el bien, que es el acrecentamiento de la vida, y los dioses malos no actúen sobre ellos, conduciéndolos a la muerte. Es decir, que hay una actitud libre, responsable, que es la que hace de su vida una vida moral: el destino del hombre está en sus propias manos, en la medida en que es capaz de comprender y manejar los designios de los dioses; o sea, en la medida en que conoce y dirige su *tonalli* hacia el cumplimiento de su misión como hombre. Por ello, aunque esta vida moral no sea asunto sólo de hombres, es moral porque es asunto de la relación que los hombres eligen libremente establecer con los dioses.

El hombre en el mundo

Mediante el análisis de la forma de vida religiosa de los nahuas y los mayas hemos venido a saber que la idea del hombre y el sentido de su vida, expresada en el mito cosmogónico, está presente, de manera radical, en la forma concreta de existencia de estos hombres. Para ellos, la misión cósmica del hombre está en la base de los múltiples modos de vida, dentro de los cuales cada hombre tiene también determinado su propio camino a seguir para cumplir con el destino común. Es decir, que el sentido general de la vida humana se concreta en la responsabilidad individual de cada hombre frente a su destino personal o *tonalli,* determinado por las influencias de los dioses que rigen el día en

que nace, en el ámbito del cual el hombre realiza la misión para la que fue creado.

Pero el hombre, siendo determinado por los dioses, tanto en su ser genérico, como en su ser individual, es responsable de su propio destino, porque puede alterar sus determinaciones: puede cambiar su destino personal y dejar de cumplir con su misión como hombre. Y esto se debe a que su ser no nace acabado, sino que es un ser potencial, y por tanto, al que se puede formar por medio de la educación. El hombre es un ser que se hace a sí mismo, que adquiere su individualidad, o sea, un "rostro definido" y un "corazón firme", por su propia acción. En este sentido, el hombre es un ser libre.

Pero, al mismo tiempo, en sentido estricto, el hombre no es un ser libre, porque no hace de sí mismo lo que él quiera, sino lo que los dioses necesitan que él sea. Hay una finalidad esencial de la vida humana hacia la cual se dirigen todas las acciones libres del hombre: hacerse a sí mismo capaz de cumplir con la misión que los dioses le encomendaron.

Y como esa misión consiste en venerar y alimentar a los dioses con la energía vital que proviene de ellos mismos, las normas de comportamiento tienen como principios el propiciar la vida y combatir todo lo que atente contra ella, y el mantener un orden comunitario que permita el cumplimiento del ritual, mediante el cual los dioses reciben la subsistencia. Este sentido de la vida humana nos explica el profundo vitalismo que caracteriza a los nahuas y los mayas, y su entrega a la obligación ritual, pues con ello el hombre está, nada menos que, generando su propia existencia y la del cosmos.

III. EL HOMBRE Y SU MUERTE

Todos los pueblos de la Antigüedad buscaron trascender su breve paso por el mundo, su existencia temporal, limitada y contingente; se negaron a aceptar que la muerte fuera el fin absoluto y buscaron la continuidad después de la muerte, no sólo en sus hijos y en sus obras, sino también en la idea religiosa de la inmortalidad de su propio ser individual, concibiendo una dualidad esencial en el hombre, que se disgrega con la muerte y le permite sobrevivir a la destrucción del cuerpo.

A la contraparte inmortal del cuerpo, que en la cultura occidental se ha designado con el nombre de alma, se la pensó en Egipto como un ser espiritual compuesto por cuatro partes;[123] en la Grecia Homérica como una sombra o imagen del cuerpo;[124] en la Grecia Clásica como una entidad constituida por varias funciones;[125] entre los hebreos, como un espíritu hecho a imagen y semejanza de Dios;[126] en la India, como una energía cósmica que habita en el hombre durante su vida y que al separarse del cuerpo indi-

[123] En Egipto, el ser espiritual del hombre o *shau* subía al cielo para habitar con Ra, dios solar, después de la muerte. Este ser espiritual se componía de un *ka* o "doble", de un *ba* o "alma", de un *ab* o "corazón", de un *jaibit* o "sombra" y de un *ju* o "brillante", película translúcida del ser espiritual. *Vid. El libro de los muertos*, trad. Juan A. G. Larraya, José Janés editor, Barcelona, 1953 (Col. "El Mensaje"); Prólogo p. XIII y XIV.

[124] Para los griegos de la Época Homérica, cuando el hombre muere todas sus funciones se desintegran y su *psyqué* se desprende del cuerpo como un *eidolon* (imagen) y va al Hades, donde flota inconsciente e indiferente. En el Canto XI de la *Odisea*, cuando Ulises baja al Hades, el alma de Ayax le dice: "¿Cómo te atreves a bajar al Hades, donde residen los muertos, que están privados de sentido y son imágenes de los hombres que ya fallecieron?" *Odisea*, trad. Mauricio Croiset, Edit. Iberia, Barcelona, 1956 (Col. Obras Maestras); p. 144.

[125] *Vid.* Platón, ideas sobre la inmortalidad del alma en *Fedón, La República* y *Fedro*, en *Oeuvres complétes*, Société D'Édition "Les Belles Lettres", París (Collection Guillaume Budé).

[126] Vid. *Biblia, Génesis:* El hombre tiene dos naturalezas: una terrena, su cuerpo, y otra divina, su alma, hecha "a imagen y semejanza de Dios".

vidual se reintegra al todo,[127] y en varios otros pueblos, sencillamente como la energía que anima al cuerpo durante la vida.

Para la existencia después de la muerte de estas partes inmortales de los hombres o "almas", los hombres antiguos concibieron varios "lugares" que, penetrando en la significación simbólica del mito, pueden considerarse también como "estados". Los mitos de las religiones más antiguas nos hablan de un inframundo, o sea, de un lugar situado debajo de la tierra, a donde llegan las almas de los muertos y en donde permanecen indefinidamente en un estado de indiferencia. Para algunos pueblos, las almas podían recobrar momentáneamente la memoria haciendo un sacrificio de sangre sobre la tumba del muerto.[128]

Con la evolución y formalización de las creencias religiosas surge una idea de premio o castigo en la vida del "más allá" en algunos pueblos; es decir, la creencia de que el destino final de las almas de los muertos depende del comportamiento moral que hayan tenido los hombres en su vida aquí en el mundo. Así, se concibe un lugar de torturas para los malos y uno o varios lugares de felicidad para los buenos. El primitivo inframundo, quizá por estar asociado a la oscuridad, queda reducido a lugar de castigo, y se crean lugares de delicias en algún sitio sobre la tierra o en el cielo, asociados a la luz, al Sol y a la vida.[129]

Las ideas nahuas y mayas sobre la muerte pueden integrarse dentro de este marco general de creencias en un nivel muy lato: la idea de la dualidad del hombre y la inmorta-

[127] En el Brahmanismo, el Absoluto o *Brahmán* se identifica con el *Atmán* o Yo, concebido como el núcleo profundo de todo individuo, que forma parte del Ser universal. Respecto de la vida en el más allá, se cree que el hombre transmigra en un ser superior o en un ser inferior, de acuerdo con su buen o mal comportamiento en la vida; pero si el hombre logra la "liberación" durante su vida, mediante una estricta práctica ascética, se sale de la "rueda de las transmigraciones" y su *Atmán* se integra a lo *Brahmán*.

[128] En la *Odisea* se describe el ritual para hacer volver la memoria del muerto cuando los vivos quieren comunicarse con él; este ritual era llamado *Nekyai* y consistía en derramar sangre sobre la tumba para que la *psyqué* del muerto la bebiese. *Vid.* Canto XI.

[129] Persia: Reino de la luz, de Ahura-Mazda (el sol), para los buenos, y Reino de las sombras, de Angra-Mainyu (espíritu de las tinieblas), para los malos. Egipto: Paraíso de Osiris, para los buenos, y destrucción por la Bestia, para los malos. Grecia: Campos Elíseos e Islas de los bienaventurados, para los buenos, y Tártaro, para los malos. Cristianismo: Cielo, para los buenos, e Infierno, para los malos, etcétera.

lidad de una de sus partes constitutivas, y la idea de un lugar o varios a donde va esta parte inmortal; pero no hemos encontrado en ellas ni únicamente la simplicidad de la fase más antigua de las religiones del Viejo Mundo, ni la existencia de una idea de premio o castigo en el "más allá" que dependa del comportamiento moral en esta vida, sino un pensamiento original, una idea *sui generis* respecto de la pervivencia del hombre después de la muerte.

El análisis de estas creencias es fundamental para el tema de este trabajo, pues creemos que lo que el hombre piensa de su muerte explica el sentido de su vida, tanto como lo explica lo que piensa de su origen.

De acuerdo con lo que hemos hecho expreso en los capítulos anteriores sobre el pensamiento acerca del hombre en la religión náhuatl y maya, ahora nos planteamos esta interrogante: si los hombres han s do creados para sustentar a sus creadores y su existencia en el mundo tiene como finalidad el procurar y fortalecer su vida, porque de ella depende la vida de los dioses, entonces, su misión termina con su muerte. Pero los nahuas y los mayas creyeron en la sobrevivencia después de la muerte, ¿cómo entendieron esta sobrevivencia y qué sentido tenía, si su destino se cumplía en la vida? ¿Qué significación tuvo la muerte para ellos?

El corazón inmortal

Cuando fray Francisco de Bobadilla preguntó a los nicaraos, grupo náhuatl de Centroamérica, qué era lo que sobrevivía del hombre después de la muerte, le respondieron que "en muriendo sale por la boca una como persona que se dice yulio . . . e allá está como una persona e no muere allá y el cuerpo se queda acá". La palabra *yulio* se entendió como "corazón", pero no se trataba del corazón propiamente dicho, sino de algo que reside en este órgano durante la vida en el mundo:

> No va el corazón, mas va aquello que les hace a ellos estar viviendo (el *yulio* e ydo aquello, se queda el cuerpo muer-

> to . . . No va el corazón, sino aquello que acá los tiene vivos, y el aire que les sale por la boca, que se llama *yulio*.[130]

Sólo los nicaraos parecen haber dado una información tan precisa sobre aquello que sobrevive después de la muerte, pero en los textos sobre el Altiplano Central y sobre el Área Maya encontramos corroborada esta idea en la descripción de los rituales funerarios, en los cuales ponían a los muertos una piedra preciosa en la boca, un *chalchíhuitl*, que simbolizaba el corazón, receptáculo de la energía vital, aliento o persona, que es, en realidad, a lo que se refiere el término náhuatl *yóllotl (yulio* para los nicaraos) y el término maya *ol,* que designa, no el corazón material, sino un "corazón formal", que es la individualidad o persona de cada hombre. Dice Torquemada:

> Poníanle en la boca una Piedra fina de Esmeralda, que los indios llaman Chalchíhuitl, y decían, que se la ponían, por corazón.[131]

Pero no sólo se usaban en ese ritual piedras finas, sino cualquier piedra, según las posibilidades económicas de los parientes del muerto:

> Después de incinerarlos, echaban agua sobre las cenizas y los enterraban en una fosa redonda, pero antes les ponían en la boca, si el muerto era noble, una esmeralda, pero si era de clase ínfima, una piedra iztlina, que llaman texoxoctli, mucho menos valiosa; y creían que estas piedras servirían de corazón a los difuntos.[132]

El hecho de poner una piedra en la boca del muerto, simbolizando el corazón, parece tener como finalidad el mostrar que así como la piedra queda intacta entre las cenizas después de incinerado el cadáver, el aliento o la energía vital, la persona, sobrevive a la destrucción del cuerpo.

[130] Miguel León-Portilla, "Religión de los nicaraos", en *Estudios de Cultura Náhuatl,* Vol. 10, p. 11–112, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972; p. 46–47.
[131] Torquemada, *op. cit.,* Vol. II, p. 521.
[132] Francisco Hernández, *Antigüedades de la Nueva España,* Edit. Pedro Robredo, México, 1946; p. 52.

Esta idea de que es el aliento que reside en el corazón la parte inmortal del hombre la encontramos expresa en los *Anales de Cuauhtitlán,* cuando refieren la muerte de Quetzalcóatl:

> Luego, de sus cenizas, hacia arriba salió su corazón... y como se sabía, penetró en el interior del cielo.[133]

De los mayas antiguos no tenemos tampoco informaciones sobre aquello que sobrevivía del hombre después de la muerte, pero también colocaban al muerto una piedra en la boca, lo cual nos habla de la misma creencia que entre los nahuas. Hay, además, otro hecho significativo: poner junto con la piedra un poco de maíz molido. Dice Landa:

> Muertos, los amortajaban, llenándoles la boca de maíz molido, que es su comida y bebida que llaman *koyem,* y con ello algunas piedras de las que tienen por moneda, para que en la otra vida no les faltase qué comer.[134]

No estamos de acuerdo con la interpretación de Landa referente a que el maíz y la piedra tuvieran el sentido de proveer al muerto de comida para el más allá, sino que creemos que se trata, como entre los nahuas, de un símbolo de inmortalidad. Aquí la piedra va acompañada de maíz molido, que no era para los mayas sólo el principal alimento, sino, por ello mismo, la sustancia divina de la cual se había hecho la carne de los primeros hombres. Así pues, el maíz parece estar simbolizando la energía vital y, por tanto, una perpetuación de la vida en el más allá. Corazón y maíz están, de este modo, estrechamente ligados, idea que parece expresarse plásticamente en el sarcófago de la Tumba de Palenque, donde se representa una planta de maíz surgiendo del pecho del rey muerto.

Ximénez nos confirma la idea de que para los mayas la piedra también está simbolizando el corazón y éste, a su vez, la parte inmortal del hombre, cuando nos dice:

> Ya que el enfermo llegaba a la muerte, si era persona principal, la primera cosa que le ponían en la boca después de

[133] *Anales de Cuauhtitlán,* folio 7, trad. verbal de Miguel León-Portilla.
[134] Landa, *op. cit.,* p. 59.

muerto, era una piedra preciosa; otras decían que no se la ponían después que morían, sino al tiempo que querían expirar, porque para eso le ponían aquella piedra, que era para que recibiese su ánima; y en expirando luego le refregaban el rostro con ella livianamente.[135]

Como esta piedra había recogido el espíritu del muerto, era cuidada y reverenciada, y en algunas épocas le ofrecían sacrificios. O sea, que no era una moneda, como dice Landa.

No tenemos datos para saber si los nahuas y los mayas concebían al corazón inmortal con una forma determinada; los nicaraos dicen solamente que es un "aire", "una como persona", pero podemos pensar que ese aliento o energía vital asumía durante algún tiempo la forma y las necesidades del cuerpo, a la manera del *ka* o "doble" de los egipcios, por la descripción que hacen los textos de las penalidades y peligros en el camino que ha de recorrer el muerto hacia el lugar donde ha de residir, por la forma de vida que llevaba ahí y por las ofrendas colocadas en las sepulturas, que iban desde agua y comida hasta mujeres y esclavos sacrificados que hacían la función de "acompañantes". Esta idea parece corroborarse en las representaciones del *Códice Laud,* donde aparece el muerto con forma humana recorriendo el camino del inframundo.[136]

Lugares de destino del corazón inmortal

Para los nahuas, la energía vital de los hombres podía ir a cuatro lugares: el *Mictlan* o "lugar de los muertos", llamado también *Ximohuayan* o "lugar de los descarnados". El *Tlalocan* o "lugar del dios de la lluvia". El *Tonatiuhilhuícac* o "cielo del Sol"; y el *Chichihuacuauhco* o "donde está el árbol nodriza".[137]

Los mayas de Yucatán pensaban que los muertos podían ir al *Metnal* (influidos por los nahuas, ya que *Metnal* es una desvirtuación del término náhuatl *Mictlan*), sitio al que

[135] Ximénez, *op. cit.*, Vol. I, p. 114–115.
[136] *Códice Laud,* en *Antigüedades de México,* Vol. III, Sría. de Hacienda y Crédito Público, México, 1964; Lám. XXVI–XXIX.
[137] León-Portilla, "Religión de los nicaraos", p. 80–81.

los mayas de Guatemala designaban *Xibalbá* o "lugar de los desvanecidos"; o podían ir a un lugar de placer donde se levanta una gran ceiba o *yaxché,* que llamaremos aquí "Paraíso de la ceiba", por no conocer el término que ellos empleaban para designar este sitio.

El ir a uno de estos lugares dependía, para los nahuas, del género de muerte que el individuo había tenido, y esta muerte, según creemos, era determinada en unos casos por la influencia mágica o poder sagrado que emanaba un dios de la vida; en otros, por un mérito del individuo, y en otros más, por el simple hecho de que la vida es finita. En las fuentes sobre los mayas no se menciona aquello por lo cual iban los muertos al Metnal o al Paraíso de la ceiba, sino que la mayoría de los cronistas expone sólo su propia interpretación cristiana de que al primer sitio iban los malos y al segundo los buenos. Pero por algunos datos que hemos recogido y por la analogía de estos sitios con los lugares nahuas, nosotros pensamos que los mayas debieron haber tenido ideas semejantes a las de los nahuas, respecto del destino en uno de los dos sitios.

El lugar más común, a donde iban aquellos que morían de muerte natural o "enfermedad", como dice Sahagún, era el *Mictlan,* que corresponde al *Metnal* o *Xibalbá* maya. El *Códice Florentino* asienta:

> Así, el primer lugar (a que iban) era el *Mictlan.*
> Y ahí en el *Mictlan* yace, ahí está *Mictlantecuhtli*
> (llamado) también Tzontémoc.
> Y *Mictecacíhuatl,*
> la esposa de *Mictlantecuhtli.*
> Y allá van, al *Mictlan,* aquellos que mueren en la tierra,
> los que sólo de enfermedad mueren
> bien sean Señores, bien macehuales.[138]

Y de los mayas Landa dice:

> Las penas de la mala vida que decían habrían de tener los malos, eran ir a un lugar más bajo que el otro que llaman *mitnal,* que quiere decir *infierno,* y en él ser atormentados por

[138] En Alfredo López Austin, "Los caminos de los muertos", en *Estudios de Cultura Náhuatl,* Vol. II, p. 141-148, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1960; p. 142.

los demonios, y de grandes necesidades de hambre y frío y cansancio y tristeza... También había en este lugar un demonio, príncipe de todos los demonios, al cual obedecían todos y llámanle en su lengua *Hunhau*.[139]

Así, según Landa, son los malos los que van al Metnal; sin embargo, en las *Relaciones de Yucatán* se afirma que todos iban al inframundo, presentando a éste como el sitio común del destino final de los hombres:

Entendieron de la inmortalidad del ánima y que había cielo e infierno, salvo que decían que no se podían salvar, sino que buenos y malos se habían de ir todos al infierno, a cuya causa hacían muchos sacrificios a sus dioses para que no fuesen tan presto al infierno, sino que les alargasen algún tanto de la vida.[140]

El Mictlan-Xibalbá estaba situado en el inframundo, y según la concepción cosmológica mesoamericana, estaba dividido en nueve planos. En el noveno residía el dios de la muerte, Mictlantecuhtli para los nahuas, Hun Ahau para los mayas de Yucatán y Hun Camé y Vucub Camé para los mayas de Guatemala.[141]

La energía vital o "corazón" de los muertos debía llegar hasta el noveno plano del Mictlan a encontrarse con el dios de la muerte, para lo cual debía previamente recorrer los otros ocho planos, siguiendo un camino lleno de peligros. Parece ser que este recorrido duraba cuatro años, aunque las fuentes son confusas y contradictorias en este punto.

Durante esos cuatro años el muerto era sustentado por sus deudos con comida, bebida, vestidos, y, para los reyes, doncellas, esclavos, corcovados y enanos; o sea, todo aquello de lo que el hombre había disfrutado en la vida, lo cual parece significar, como ya lo hemos señalado antes, que la energía vital o corazón conservaba durante ese tiempo la forma y las necesidades del cuerpo. Respecto a esto, afirma Ximénez, hablando de los mayas:

[139] Landa, *op. cit.*, p. 60.

[140] *Relación de Chunchunchu y Taby*, en *Relaciones histórico-geográficas de las Provincias de Yucatán, Valladolid, op. cit.*, Vol. 11, p. 148.

[141] El dios maya de la muerte recibe otros nombres, como *Ah puch*, "el descarnado", y *Yum Kimil* o *Kisin*, "padre de la muerte".

> En muriendo, luego mataban cuantos esclavos y esclavas tenía para su servicio para que fueran delante a aparejar posada para su amo, porque ya ellos creían que de lo mismo que se habían servido en el mundo, habían de servirse en el otro.[142]

En el *Códice Laud* (láminas XXV–XXIX); en los discursos que pronunciaban los nahuas en sus ceremonias funerarias, y en el *Popol Vuh* de los quichés, se describe el camino que conduce al recinto del dios de la muerte. Dice Torquemada que, al morir un hombre, los nahuas llamaban a ciertos viejos, los cuales encogían las piernas del difunto y lo vestían con papeles; enseguida tomaban agua y la derramaban sobre su cabeza diciendo: "Esta es la que gozaste viviendo en el mundo"; después le ponían un jarro de agua entre la mortaja para la jornada que iba a emprender, y tomando otros papeles, que le servirían como una especie de pasaporte, se los iban dando mientras le mencionaban los distintos sitios del camino: dos sierras que se encuentran una con otra; un camino donde hay una culebra grande cuidando el paso; otro, donde hay un cocodrilo o lagarto llamado Xochitónal; ocho páramos o desiertos; ocho collados; el lugar del viento de navajas, llamado Ytzehecayan, y un río muy profundo llamado Chiconauhpan o Nueve Aguas, donde el muerto se encontraría con un perrito bermejo al que habían sacrificado, atándole un hilo de algodón en el cuello, para que lo transportara sobre su lomo.[143]

Esta idea del perro como el guía del alma hacia el inframundo, o el que transporta el alma a través de un río, la encontramos en casi todas las religiones de la Antigüedad (Egipto, Sumeria, Grecia). Quizá se deba a que el perro es compañero y guía de los hombres en este mundo y conoce los caminos en la oscuridad; pero además, en el caso de Mesoamérica, parece tener más implicaciones: Seler nos dice que el perro, siendo "el animal que muerde", se considera como símbolo del fuego; cita a Sahagún, quien constata que el día *Ce Itzcuintli,* 1 Perro, era "signo del fuego", y a los mayas, que representaban una cabeza de perro que escupe fuego y que está dibujada como si se precipitara desde arriba. Afirma Seler que es posible que el perro sea

[142] Ximénez, *op. cit.*, Vol. I, p. 116.
[143] Torquemada, *op. cit.*, Vol. II, p. 82.

guía de los muertos por ser símbolo del fuego y precipitarse desde arriba, pues los muertos se incineraban y el Mictlan estaba situado abajo, y que también puede ser que el perro, como animal-relámpago, sea el que se hunde en la tierra y abre los caminos hacia el inframundo.[144]

El *Popol Vuh,* cuando relata el viaje al Xibalbá de los dioses Hun Hunahpú y Vucub Hunahpú, describe así el camino:

> Así fueron bajando por el camino de Xibalbá, por unas escaleras muy inclinadas. Fueron bajando hasta que llegaron a la orilla de un río que corría rápidamente entre los barrancos llamados *Nu zivan cul* y *Cuzivan* ["Barranco cantante resonante" y "Barranco cantante" . . .] Luego pasaron por el río que corre entre jícaros espinosos . . . Luego llegaron a la orilla de un río de sangre . . . llegaron a otro río solamente de agua . . . Pasaron adelante hasta que llegaron a donde se juntan cuatro caminos . . . De estos cuatro caminos, uno era rojo, otro negro, otro blanco y otro amarillo. Y el camino negro les habló de esta manera: —Yo soy el que debéis tomar porque yo soy el camino del Señor . . .[145]

Los colores asociados a estos caminos son los colores de los puntos cardinales: rojo-Este, blanco-Norte, amarillo-Sur, negro-Oeste; así es que el Xibalbá se encontraba hacia el Oeste. En el *Códice Laud* se representa al muerto viajando hacia el Mictlan, y aparecen después las distintas regiones para los muertos, que se asocian también con los puntos cardinales: al Oeste está el *Cihuatlampa,* la región de las mujeres; al Este, el *Cincalco,* sitio de los guerreros; al Sur, el *Tlalocan* y al Norte, el *Mictlan.*[146]

Tanto en las descripciones nahuas como en las mayas, en los inicios del camino hay dos sierras o dos barrancos, que entre los mayas corresponden a cuevas, accesos al inframundo; concuerdan también en la idea de ríos; y en la descripción de los sitios de tortura o pruebas que han de pasar los héroes del *Popol Vuh* encontramos cierta equivalencia con las ideas nahuas del camino hacia el Mictlan, por ejem-

[144] Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia,* 2 vols., trad. Mariana Frenk, Fondo de Cultura Económica, México, 1963; Vol. I, p. 98.
[145] *Popol Vuh,* p. 53–54.
[146] *Códice Laud,* Lám. XXV–XXXII.

plo: el lugar del viento de navajas puede corresponder a la Casa del viento frío y a la Casa de las navajas.

Hablando de los mayas de Yucatán, Ximénez asienta: "Dicen que el camino que llevan es muy largo y que así tardan mucho en llegar a donde van . . ."[147] Landa interpreta las creencias mayas respecto a la vida del más allá según las ideas cristianas, como ya lo hemos dicho, pero es posible que sean las penalidades del camino a lo que se refiere cuando dice que los malos serían atormentados por los demonios y tendrían hambre, frío, cansancio y tristeza.[148]

Para los nahuas, después de cruzar el río Chiconauhpan el muerto llegaba al recinto de Mictlantecuhtli, que es descrito en las fuentes como un lugar muy amplio, ya que ahí iba la mayoría de los difuntos, oscuro y sin aberturas; en un discurso que transcribe Sahagún se dice:

> Ellos ignoran lo que en su ausencia se hace, porque ya están en el recogimiento y encerramiento que nuestro Señor los puso, ya son idos a reposar a la casa, donde todos hemos de ir, que está sin luz y sin ventanas . . .[149]

Y en un pésame a los principales por la muerte del rey, el *Huehuetlatolli A* asienta:

> Fue allá a nuestra morada de todos en donde no hay salida para el humo, donde no hay aposentamiento pues ya se le apagó, pues fue allá donde dicen que no hay ni una pulga, en donde a ninguna parte se va . . .[150]

Según Torquemada, ese sitio es llamado también *Atlecalocan,* "aposento o casa sin respiradero" y *Apochquiahuayocan,* "sala o pieza sin chimenea",[151] nombres que concuerdan con la imagen que nos presenta el *Huehuetlatolli A.*

Llegado ante Mictlantecuhtli, la personificación divina de la muerte, el difunto desaparece definitivamente. Dicen los informantes de Sahagún: "Y ahí en el Chicunauhmictlan, se destruian totalmente".[152]

[147] Ximénez, *op. cit.,* Vol. I, p. 117.
[148] *Vid.* nota 139.
[149] Sahagún, *op. cit.,* Libro 6, Vol. II, p. 171.
[150] Garibay, *Huehuetlatolli, Documento A,* p. 85–86.
[151] Torquemada, *op. cit.,* Vol. II. p. 31.
[152] En López Austin, "Los caminos . . .", p. 145.

Esto expresa claramente que, al terminar su recorrido hacia el reino de Mictlantecuhtli, el corazón o energía vital muere, se pierde; por eso el Mictlan era designado también como "nuestra común región de perdernos", lo cual corresponde a la significación del término Xibalbá: "lugar de los desvanecidos". Pero la mayoría de los textos nahuas menciona que en este sitio estaban los antepasados, con los que el muerto se encontraba al llegar ahí, y Landa afirma que la vida del más allá no tenía fin;[153] o sea, que los muertos seguían existiendo después de "destruirse totalmente". Esto no es una contradicción; expresa que entre los nahuas y los mayas la muerte no significó aniquilación, no fue concebida como la nada (concepto abstracto y sin sentido, resultado de la especulación filosófica), sino como una energía actuante en el cosmos, como un modo existencial opuesto al de la vida, "encarnado" en una deidad y con un sitio y una función particulares en el universo.

Así, los muertos "que mueren" siguen siendo, pues esta segunda muerte es la transformación de la energía vital, que ha trascendido a la muerte del cuerpo y ha recorrido un camino, en energía de muerte, que debe radicar en su sitio correspondiente y cumplir con su función de sustentadora de Mictlantecuhtli. Y tal vez esta energía, al mismo tiempo, constituya el fundamento para nuevos seres de otras posibles Edades futuras, pues los hombres de la Edad actual, como hemos visto en el primer capítulo de este trabajo, surgieron de los antepasados que estaban en el Mictlan.

Otro sitio para los muertos, según los nahuas, era el *Tlalocan,* "lugar de Tláloc", situado sobre la tierra. El *Códice Florentino* asienta:

> Y en el *Tlalocan* mucho disfrutaba la gente,
> mucho se enriquecía.
> Nunca sufrían,
> nunca perecían
> el elote, la calabaza,
> la flor de calabaza, el Hueuhtzontli,
> el chile verde, el jitomate, el ejote, el cempoalxóchitl.[154]

[153] *Vid.* Garibay, *Huehuetlatolli, Documento A,* p. 85. Landa, *op. cit.,* p. 60.
[154] En López Austin, "Los caminos...", p. 146.

Este sitio parece corresponder al Paraíso de la ceiba de los mayas, que es descrito así por Landa:

> Los descansos que decían habían de alcanzar si eran buenos, eran ir a un lugar muy deleitable donde ninguna cosa les diese pena y donde hubiese abundancia de comidas y bebidas y mucha dulzura, y un árbol que allá llaman *yaxché* muy fresco y de gran sombra, que es (una) ceiba, debajo de cuyas ramas y sombra descansarían y holgarían todos para siempre.[155]

Esta imagen se parece mucho a la imagen pictórica del Tlalocan, que fue plasmada en los murales de Tepantitla, en la cual vemos un gran árbol que cubre a los hombres, quienes juegan y descansan.

El Tlalocan y el Paraíso de la ceiba se presentan, así, como el lugar opuesto al Mictlan, ya que, a diferencia de la tristeza y la oscuridad, aquí hay luz, árboles, fuentes y, sobre todo, alimentos; es el lugar por excelencia de la fertilidad de la tierra, y este estado es inalterable. O sea, que el Tlalocan es el sitio de la energía de vida, mientras que el Mictlan es el sitio de la energía de muerte, lo cual no significa que el primero sea lugar de premio y el segundo lugar de castigo, a la manera cristiana, como lo afirma Landa.

Para los nahuas, los que van a este lugar bueno de vida son aquellos que mueren por algo relacionado con el agua; dice Sahagún:

> Y los que van allá son los que matan los rayos o se ahogan en el agua, y los leprosos, bubosos y sarnosos, gotosos e hidrópicos.[156]

Los cadáveres de estos hombres no se incineraban, como los otros, sino que se enterraban. Relata Torquemada que para enterrarlos les ponían unas ramas o tallos de bledos en la cara y les untaban la frente con *texutli,* color azul; en la cabeza les ponían papeles y en la mano una vara, "porque decían, que como el lugar era fresco, y ameno, allí había de reverdecer y echar hoja";[157] o sea, que el enterra-

[155] Landa, *op. cit.*, p. 60.
[156] Sahagún, *op. cit.*, *Apéndice* al Libro 3, Vol. I, p. 297.
[157] Torquemada, *op. cit.*, Vol. II, p. 529.

miento significaba sembrar el cuerpo, como la semilla, para que naciera de él una nueva vida; tiene la clara significación de un renacimiento. Según López Austin, hay un verbo (se refiere al verbo *toca*) en el que se confunde la idea de enterrar con la de sembrar, lo cual tenía quizá para ellos —dice— el significado de una resurrección, como un nuevo germinar en el lugar del dios de las aguas.[158]

Se consideraba que estos muertos iban a servir a Tláloc, dios de la vida, con su nueva vida, mientras que los que iban al Mictlan iban a ser "silla, asiento"[159] de Mictlantecuhtli; es decir, iban a servir al dios de la muerte con su energía de muerte.

Según parece, se creía que en el Tlalocan se encontraba el *Chichihuacuauhco*, que está representado en el *Códice Vaticano-Ríos* como un sitio en el cual se levanta un árbol del que mana leche y a donde llegan los niños que mueren sin haber alcanzado el uso de la razón, para ser alimentados por el árbol.[160] Los informantes de Sahagún afirman que este árbol está en "la tierra de agua con flores (Xochiatlalpan)", que es el Tlalocan, según Garibay.[161] Y en el *Códice Florentino* el padre dice a su hijo cuando habla de los niños que mueren prematuramente:

> Cuando ellos mueren no van allá, donde es horrendo, el lugar de los vientos cortantes, la región de los muertos. Van allá, a la casa de Tonacatecuhtli; viven en el jardín de Tonacatecuhtli, viven por el árbol de Tonacatecuhtli . . . No es en vano, oh hijo mío, que los niños sean enterrados frente a la troje, porque esto significa que ellos van a un buen lugar, un excelente lugar, porque ellos son aun como piedras verdes preciosas . . .[162]

Esto significa que por morir siendo lactantes, estos niños están destinados a seguir viviendo en el sitio de vida de Tláloc.

En la información sobre los mayas prehispánicos no encontramos referencia a un sitio especial para los niños

[158] En López Austin, "Los caminos . . .", p. 146.
[159] Sahagún, *op. cit.*, *Apéndice* al Libro 3, Vol. I, p. 293.
[160] *Códice Vaticano-Ríos*, p. 16.
[161] Garibay, *Veinte himnos sacros* . . ., p. 142.
[162] *Florentine Codex*, Libro VI, p. 116.

muertos antes de dejar de ser lactantes, pero entre los tzotziles de Chamula, uno de los grupos mayanses actuales que más han conservado la tradición prehispánica, hay la creencia de que los niños que mueren sin haber sido aun destetados son situados, envueltos en una manta, en un gran árbol que está en el cielo; este árbol tiene muchos senos de mujer en los cuales el niño está alimentándose constantemente.[163] Por la semejanza de esta idea con la del Chichihuacuauhco náhuatl, podríamos pensar que los mayas prehispánicos compartían con los nahuas la creencia en un lugar especial para los niños que morían siendo lactantes, situado en el Paraíso de la ceiba, que parece corresponder al Tlalocan náhuatl.

Por otra parte, nos dice Palacio, refiriéndose a los antiguos mayas:

> Si a alguna mujer se moría la criatura, guardaban la leche cuatro días, que no la daban a ninguna otra criatura, porque tenían por agüero quel difunto le haría algún daño o mal.[164]

Esto puede significar que el niño seguía alimentándose, de algún modo, de la leche materna, durante esos cuatro días, en los que quizá la energía vital recorría el camino que le llevaba hasta el "árbol nodriza".

Según el testimonio de Landa, los mayas pensaban que, además de los "buenos", iban al Paraíso de la ceiba los que se ahorcaban:

> Decían también, y lo tenían por muy cierto, (que) iban a esta su gloria los que se ahorcaban; y así había muchos que con pequeñas ocasiones de tristeza, trabajos o enfermedades se ahorcaban para salir de ellas e ir a descansar a su gloria donde, decían, los venía a llevar la diosa de la horca llamada Ixtab.[165]

[163] J. Eric S. Thompson, *Maya History and Religion*, University of Oklahoma Press: Norman, 1967; p. 301.
[164] Palacio, *op. cit.*, p. 33.
[165] Landa, *op. cit.*, p. 60. López Cogolludo, *op. cit.*, Vol. I, p. 255. France V. Scholes y Eleanor B. Adams, *Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán, 1561–1565*, 2 Vols., Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, México, 1938 (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras inéditas, 15); Vol. II, p. 407.

Hay una representación en el *Códice Dresde* (Lám. 53b) de una diosa ahorcada, colgando de una banda celestial, que se ha identificado con la que mencionan las fuentes: Ixtab, "la de la cuerda", y con base en esto se ha definido a Ixtab como la diosa del suicidio. Pero identificar como diosa del suicidio a la diosa que protegía a los que se ahorcaban pudiera ser resultado de una inferencia demasiado fácil e infundada, pues, buscando la significación y funciones de esta deidad, hemos encontrado que lo que daba a los ahorcados la protección de esta diosa no era el hecho de morir por voluntad propia, o sea, el suicidio, sino el hecho de morir ahorcados, lo cual constituía una muerte sagrada por la identificación con la diosa.

Podemos decir que Ixtab sólo secundariamente fue diosa de los ahorcados, pues, según parece, era esencialmente un aspecto de la diosa lunar relacionado con la cacería, que entre los mayas se realizaba con cuerdas y trampas;[166] y en particular pudo haber sido diosa de la cacería del venado, animal relacionado con la Luna. Thompson destaca el hecho de que su representación en el *Códice Dresde* se encuentra en las tablas de eclipses, en las cuales no tiene cabida una diosa del ahorcamiento y sí una diosa lunar, por lo que se inclina a pensar que se trata de la diosa de la Luna;[167] y en varias fuentes se menciona a Tabai como diosa de la cacería. (Tabai es la mismá diosa, pues *tab* significa cuerda, *ai* es un sufijo que denota acción, e *ix* es sólo el prefijo femenino). Sobre esto, el mismo Landa nos dice que en el mes de Zip se hacía la fiesta de los cazadores y éstos invocaban a los dioses de la caza: Acanum, Zuhuyzib y Zipitabai (la transcripción correcta es Zip y Tabai);[168] y en la investigación hecha por Landa en 1562 sobre las idolatrías de los indios, encontramos el testimonio de Juan Tzuc, quien, refiriéndose a las peticiones a sus ídolos, dice que "le pedía ventura en la caza, y que una vez, acabado de pedírseles y quemado copal, luego mató un venadillo y volvió a darle gracias y le untó la cara con sangre de aquel venado. Y que aquel diablo se llamaba Tabay".[169]

[166] Landa, *op. cit.*, p. 31.
[167] Thompson, *op. cit.*, p. 301.
[168] Landa, *op. cit.*, p. 94.
[169] Scholes y Adams, *Don Diego Quijada . . .*, Vol. I, p. 63. *Vid.* Alfred

Como diosa de la cacería, Ixtab está relacionada con Zip, patrono de la cacería, como lo señala Landa. Este dios es, entre los mayas actuales, un ser sobrenatural que protege al venado del cazador, y que aun cuando no puede evitar que éste ataque al venado, sí lo induce a fallar en sus tiros.[170] Es posible que este sentido de inducir a errar también lo tuviera Tabai, pues Roys sugiere (y lo hemos corroborado) que el nombre significa además "engañadora" y que el sentido completo es "la virgen engañadora que induce a errar".[171] Esto nos explica que entre los mayas actuales la Xtabai se haya convertido en un ser demoníaco que de día es una ceiba o habita en las ceibas, pero que de noche se transforma en una bella mujer que induce a las personas, en particular a los hombres jóvenes, a seguirla para engañarlos y perderlos en el bosque, o robarles el alma, o llevarlos a perecer.[172] Como vemos, se ha perdido su asociación directa con la cacería de venados con lazos, pero la diosa sigue siendo la que induce a errar, la "engañadora", y en sentido metafórico tender una trampa o tender un lazo, que era lo que se hacía con los venados, es engañar.

Por tanto, podría decirse que así como los cazadores tendían un lazo para cazar al venado, los dioses protectores del venado, Zip y Tabai, tendían un lazo o inducían a errar a los cazadores. Ahora bien, si Ixtab se representa muerta colgando de una cuerda, esto puede explicarse por su identificación con el venado, atrapado con lazos por el cazador, y que se representa de manera semejante en el *Códice Trocortesiano* (Láms. 39–49).

M. Tozzer, *Landa's Relación de las cosas de Yucatán. A translation*, Edit. with notes. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. XVIII, Harvard University, Cambridge, Mass., 1941; p. 155.

[170] Tozzer, *op. cit.*, p. 155.

[171] *Ibidem.*

[172] Alfonso Villa Rojas, "Dioses y espíritus paganos de los mayas de Quintana Roo", en *Los Mayas antiguos, Arqueologia y Etnografía por un grupo de especialistas*, p. 111–124, El Colegio de México, México, 1941: p. 123–124. Tozzer, *op. cit.*, p. 132. Barrera Vásquez, *El libro de los libros. . .*, p. 176. J. Eric S. Thompson, *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*. Field Museum of Natural History, Publ. 274, en *Anthropological Series*, Vol. XVII, No. 2, Chicago, 1930. Robert Redfield and Alfonso Villa Rojas, "Notes on the Ethnography of Tzeltal Communities of Chiapas", *Contributions to American Anthropology and History*, No. 28. Reprinted from Carnegie Institution of Washington, Publ. No. 509, p. 105-119, Washington, 1939. Otto Schumann, información verbal sobre la Pajquintá de los tojolabales de Margaritas.

De todo esto podemos inferir que los que morían ahorcados, ya fuera intencional o accidentalmente, quedaban identificados con el venado cazado y, por ende, con la diosa Ixtab, que se convertía en su protectora, como lo era del venado. La muerte por ahorcamiento podría considerarse, entonces, una muerte sagrada, determinada por una deidad, lo que permitía al hombre ir a habitar en el Paraíso de la ceiba, así como la muerte por agua entre los nahuas, determinada por Tláloc, llevaba al hombre a residir en el Tlalocan.

Para los nahuas hay un tercer lugar al que podían ir los "corazones" de los muertos: el cielo, la región del dios Huitzilopochtli, llamada *Tonatiuhilhuícac* o "cielo del Sol". Iban allí los que morían en batalla, o siendo prisioneros de guerra, o en el sacrificio, así como las mujeres muertas en el parto.

Alberto Ruz destaca el hecho de que, a diferencia de los otros tipos de muerte, la de los guerreros "era la única que permanecía al libre albedrío del hombre azteca, la única que podía voluntariamente escoger".[173]

El cielo, a diferencia de otras regiones, es un lugar de premio, donde los guerreros servían al Sol haciendo en su honor una especie de representación guerrera diariamente. Dice el *Códice Florentino:*

> Dicen que allá habitaban
> donde era como una gran extensión.
> Cuando venía el Sol,
> cuando aquí salía,
> entonces gritaban;
> perforaban (sus escudos),
> se golpeaban con los escudos . . .[174]

Este homenaje al Sol se hacía en el alba: los guerreros simulaban una batalla y por los agujeros de sus escudos,

[173] Alberto Ruz Lhuillier, "El pensamiento náhuatl acerca de la muerte", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. IV, p. 251–261, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1963; p. 258.

[174] En López Austin, "Los caminos . . .", p. 146.

hechos por las saetas enemigas, lo cual simbolizaba que habían luchado valerosamente, veían al Sol, participando así de su divinidad. En este estado permanecían cuatro años, al cabo de los cuales retornaban a la tierra en forma de pájaros. Añade el texto:

> Y a los cuatro años
> se convertían en pájaros preciosos,
> en colibríes,
> en pájaros flores,
>
> . . .
>
> Liban allá, donde viven,
> y aquí en la tierra,
> vienen a libar
> todas las diversas flores . . .[175]

Esto, que parece expresar la idea de una transmigración, tiene más bien un significado simbólico: los pájaros eran considerados como manifestaciones del dios solar (en varias religiones antiguas, como la creto-micénica, los pájaros son considerados como la epifanía de los dioses), por lo que sus servidores en el cielo, los guerreros muertos, al participar del poder divino del Sol adquieren los privilegios de los pájaros, es decir, llevan una vida eterna de libertad, disfrute y alegría en las regiones del Sol, que son tanto el cielo como la tierra.

Parece ser que los guerreros, antes de adquirir la cualidad de los pájaros, no perdían su forma humana, aunque hubieran perdido su cuerpo, y también recorrían un camino para llegar al cielo. Dice Durán, refiriéndose a la muerte de Axayácatl, que después de ofrecer al bulto del muerto vino, comida, vestidos, joyas, etcétera, les dijeron a los esclavos y corcovados que iban a sacrificar:

> Hermanos míos: id en paz a servir a nuestro amo y señor Axayácatl; idle consolando y animando por donde fuere; mirá no le falte algo de sus joias, no se os caigan por el camino, servidle con mucho cuidado y dadle todo lo que uviere menester, así desta comida como de su bebida.[176]

[175] *Ibidem*, p. 148.
[176] Durán, *op. cit.*, Vol. I, p. 308.

Y la descripción de lo que hacían allí los muertos durante los cuatro primeros años: cantar, gritar, danzar, dormir, descansar a la sombra de los árboles, nos habla también de una forma corpórea, aunque no se trate del cuerpo físico. Además, Hernández nos dice:

> No tenían la menor duda de que cualquier cosa que se ofreciera a los celícolas por aquellos que aun estaban en esta vida, llegaría sin pérdida de ninguna partícula de las oblaciones, las que serían recibidas y acomodadas para su uso por los habitantes del cielo a quienes se consagraban.[177]

Como el corazón es la energía vital, requiere de todo aquello que alimenta a esa energía encarnada en el cuerpo físico. Y esa misma energía es la que anima después de cuatro años en pájaros divinos que se alimentarán de las flores.

Parece ser que esta idea de un lugar celeste a donde van los corazones de los muertos en guerra y de los sacrificados surgió por una necesidad de premiar con una vida eterna a aquellos que habían dado su vida para alimentar al Sol, que era el sentido de la guerra y de los sacrificios entre los aztecas; o sea, que se trata de una aportación azteca al pensamiento náhuatl, y, por tanto, de una aportación tardía. La idea de premio se expresa claramente en las palabras que decía la partera al niño en la ceremonia de purificación por agua:

> Vos habéis sido enviado para el arte de la guerra. La guerra es vuestro merecimiento, vuestra tarea. Debéis dar bebida, nutrición, alimento al sol, el señor de la tierra. Vuestra verdadera casa, vuestra propiedad, vuestro solar, es el hogar del sol, allá en los cielos. Vos estáis para alabar y regocijar a *Totonametl in manic* ["el que perdura resplandeciendo"]. Tal vez vos recibáis el premio, tal vez seáis merecedor de la muerte con el cuchillo de obsidiana, la muerte florida con el cuchillo de obsidiana.[178]

También en la región celeste, pero en el Oeste, se hallaba el *Cihuatlampa*, "la región de las mujeres", a donde iban

[177] Hernández, *op. cit.*, p. 48.
[178] *Florentine Codex*, Libro 6, p. 171–172.

las mujeres muertas en el parto, que por haber sido *mocihuaquetzque* o "mujeres valientes", eran deificadas con el nombre de *Cihuateteo* o *Cihuapipiltin*. El Oeste era el reino de la diosa de la tierra, identificada con estas mujeres por el hecho de dar vida, y además, era la región por donde el Sol descendía al inframundo, y en la que se encontraba el agujero de la tierra o cueva de la cual salieron los primeros hombres, o sea, el origen.[179]

El destino de estas mujeres también era un premio, como en el caso de los guerreros, porque el hecho de dar a luz se consideraba un acto de valentía, igual al requerido en la guerra. Esto se hace expreso en las palabras que la partera dirigía a la mujer muerta en el parto:

> ¡Oh mujer fuerte y belicosa, hija mía muy amada! Valiente mujer, hermosa y tierna palomita, señora mía, os habéis esforzado y trabajado como valiente, habéis vencido, habéis hecho como vuestra madre la señora *Cihuacóatl* o *Quilaztli*, habéis peleado valientemente, habéis usado de la rodela y de la espada como valiente y esforzada, la cual os puso en la mano vuestra madre la señora *Cihuacóatl Quilaztli*.[180]

Así, estas mujeres se identificaban con los guerreros y tenían la misma misión que ellos en el cielo: hacer un homenaje al Sol, acompañándolo desde el cenit hasta el ocaso. Dice Sahagún que se aparejaban con sus armas y hacían fiesta al Sol:

> Llevábanle en unas andas hechas con *quetzales* o plumas ricas que se llamaban *quetzalli apanecáyotl;* iban delante de él dando voces de alegría y peleando, haciéndole fiesta; dejábanle donde se pone el Sol, y de allí salían a recibirlo los del infierno, y llevábanle al infierno.[181]

(Sólo en este párrafo se menciona esta actividad de los muertos que estaban en el Mictlan; éstos servían al dios de la muerte, pero no hay contradicción, porque el Sol al entrar en el inframundo se convertía en el dios de la muerte.)

[179] Seler, *op. cit.*, Vol. I, p. 25.
[180] Sahagún, *op. cit.*, Libro 6, Vol. II, p. 181. *Florentine codex*, Libro VI, p. 162–163.
[181] *Ibidem*.

Las *mocihuaquetzque,* además, parece ser que adquirían un poder sagrado por el hecho de morir dando vida, un poder tan grande, que eran temidas y se pensaba que aparecían en la tierra en forma de monstruos para producir terror y enfermedades. Las *cihuateteo* son seres sobrecargados de energía vital, por lo que se tornan destructivas. Se trata de la fuerza mágica de lo sagrado, que siempre es ambivalente: es benéfica para el hombre, pero puede tornarse maléfica si se recibe en exceso.

Como la creencia en una vida celeste para los guerreros muertos en batalla o en prisión y los sacrificados parece ser tardía, por proceder de la idea azteca de la guerra sagrada, posiblemente es ajena al pensamiento maya; sin embargo, creemos que los mayas del periodo inmediatamente anterior a la Conquista adoptaron esta creencia, pues hay algunas referencias a un sitio celeste destinado a los hombres muertos en sacrificio ritual, que es un premio para quienes ofrecen su sangre a los dioses. La *Relación de Tecauto y Tepacán* asienta: "Tenían que ninguno podía ir al cielo, malo ni bueno, si no eran los sacrificados a los ídolos...",[182] y uno de los *Cantares de Dzitbalché* refiere lo que se decía en el baile del *Colomché* a la víctima del sacrificio por flechamiento:

> Endulza tu ánimo, bello
> hombre; tú vas
> a ver el rostro de tu Padre
> en lo alto. No habrá de
> regresarte aquí sobre
> la tierra bajo el plumaje
> del pequeño Colibrí o
> bajo la piel
> ... del bello Ciervo,
> del Jaguar, de la pequeña
> Mérula o del pequeño Pajuí.
> Dáte ánimo y piensa
> solamente en tu Padre; no
> tomes miedo; no es
> malo lo que se te hará...[183]

[182] *Relación de Tecauto y Tecapán,* en *Relaciones histórico-geográficas...,* Vol. 11, p. 121–122.
[183] *Libro de los cantares de Dzitbalché,* p. 26–27.

Así pues, guerreros, sacrificados y mujeres muertas de parto habitaban en el cielo, lugar de vida, porque morían dando vida, los unos a los dioses, las otras, a los hombres. Ganaban esa existencia como un premio a su valor ante la muerte, y además, los guerreros por el poder mágico de la guerra para proporcionar sangre y corazones al dios, y las mujeres por el poder mágico que emana del acto de dar vida y que las torna poderosas e inmortales.

Algo semejante a lo que ocurre con los guerreros y las *cihuateteo,* puede explicarnos por qué sólo determinados hombres van al Tlalocan, lugar bueno de vida eterna que, según creemos, corresponde al Paraíso de la ceiba maya, mientras la mayoría va al Mictlan o Xibalbá, lugar de muerte, a perderse para siempre. Pensamos que se trata también de un poder mágico de vida, emanado por el dios de la lluvia.

Todos podían rendir culto a Tláloc durante su vida; de hecho, fue el dios más venerado, por ser el agua el elemento básico para la agricultura y, quizá, también por la esperanza de lograr una vida eterna siendo elegidos por el dios para servirle en su región; pero sólo unos cuantos lograban esa forma de inmortalidad. Los frailes españoles encontraron una razón por la cual explicar que algunos muertos fueran al Tlalocan: su buen comportamiento moral en esta vida. Esta interpretación era lógica, ya que la imagen del Tlalocan es parecida a la imagen cristiana del Paraíso; y encontraron la contraparte, el infierno para los malos, en el Mictlan, porque éste estaba situado debajo de la tierra y era descrito como un lugar de tristeza. Pero en la mentalidad indígena no hubo nunca la idea de un premio o un castigo en el más allá por el buen o mal cumplimiento de las normas morales, sino otras ideas muy distintas que se ligan más con la magia que con la moral.

Creemos que para los nahuas cualquier hombre puede caer en el ámbito de influencia del dios de la lluvia y quedar, por ello, destinado a servirle en la otra vida. Ahora bien, ¿cuál es esa influencia? Pensamos que se trata de la fertilidad producida por el agua, que si se recibe en exceso, pasa a ser un poder que causa la muerte del cuerpo, como ocurre con la energía de vida que emanan las mujeres

muertas en el parto. Las enfermedades por agua pueden entenderse como manifestaciones del poder mágico del agua recibido en exceso que, por ello, produce la muerte, así como el exceso de agua en las cosechas produce en ellas hongos y putrefacción, los cuales pueden asociarse a las bubas, la hidropesía, la sarna, etcétera. La muerte por cualquiera de estas enfermedades es una muerte sagrada, porque es producida por un poder sagrado, por eso, permite una vida eterna. El poder sagrado del agua es, entonces, ambivalente: da la vida y da la muerte, pero para permitir un nuevo vivir. También es explicable que el Chichihuacuauhco se encuentre en el Tlalocan, pues significa vida y abundancia para los niños que no pudieron continuar su vida sobre la tierra.

El destino en el Mictlan o Xibalbá es algo muy diferente al destino en el Tlalocan y en el cielo. No es una energía de vida en exceso o un poder sagrado lo que hace a los hombres ir allí; el Mictlan es el sitio de la energía de muerte, de la cual ningún hombre puede liberarse, a menos que tenga una muerte sagrada. Es el lugar de la muerte natural, para aquellos que no recibieron la sacralización en la guerra, en el sacrificio, en el parto o por el agua; para los que no cayeron bajo la influencia de los dioses de la vida. Es el lugar común, el lugar para todos, o sea, el sitio del fin natural del hombre.

La muerte es algo fatal, por ello Mictlantecuhtli y Hun Ahau no tenían adoradores; no era necesario rendir culto a un dios cuya influencia es inevitable, pues el culto tiene el sentido de propiciar algo que puede no recibirse. Así, en las ceremonias mayas se hacía siempre un exorcismo al dios de la muerte, y en los días fatales del fin del año, los *Uayeb*, se efectuaba un rito para alejar al dios que los presidía, el dios Mam, que es una de las manifestaciones del dios de la muerte. Y los rituales de ofrecimiento de sangre a Mictlantecuhtli que se representan en el *Códice Magliabechiano*[184] no son propiciatorios, pues el alimento de este dios no es

[184] *Codex Magliabechiano*, Biblioteca nazionale centrale di Firenze, Einleitung Summary und Resumen Ferdinand Anders, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, Austria, 1970, en *Codices Selecti*, Vol. XXIII; p. 79 y 88.

la sangre, sino que tienen también el sentido de exorcisar al dios de la muerte, de liberarse de su influencia ofreciéndole energía vital; de alejar lo más posible el momento fatal de morir y perderse para siempre. Porque aunque este perderse no signifique la aniquilación, sí es la transformación de la energía vital en energía de muerte y, según parece, los hombres preferían servir a los dioses con su vida que con su muerte, porque el primer modo de ser es alegre y bueno, y el segundo triste y malo, pues es oscuridad, frío e indiferenciación.

¿Ideas transmigracionistas entre los nahuas?

Además de las ideas generales sobre el destino del hombre después de la muerte, parece ser que algunos grupos nahuas tuvieron ideas transmigracionistas. Dice Torquemada:

> Los de Tlaxcalla tenían, que las Ánimas de los Señores, y Principales se bolvían nieblas, y nubes, y pájaros de pluma rica, y de diversas maneras, y en piedras preciosas de rico valor; y que las Ánimas de la gente común se volvían Comadrejas, y Escarabajos hediondos ... y en otros Animalejos rateros.[185]

Esta idea parece tener más un sentido social que un sentido religioso; en ella se califica de insignificante, inmundo y vil al hombre común, mientras que los nobles son bellos, valiosos, generosos. Ésa podría ser la apreciación de los hombres en su forma de vida concreta sobre la tierra, basándose en sus bienes materiales y en sus ocupaciones, así como en su ascendencia. Pero para los nahuas, los hombres como tales, en tanto que seres creados por los dioses, tienen una esencia y un destino comunes, por debajo de las diferencias cuantitativas y existenciales.

Por tanto, creemos que esta idea, que parece transmigracionista, es sólo una desvirtuación de las creencias originales, hecha quizá ya en la época española, pues busca una explicación lógica, a la manera occidental, de la idea de que los guerreros se transformaran en aves: si ello era así, todos

[185] Torquemada, *op. cit.*, Vol. II, p. 82.

habían de tener un destino final animal; y como sólo los que se distinguían en la guerra por su valentía se convertían en aves, la gente común debía convertirse en animales comunes e insignificantes.

Lo que sí parece estar implicando una idea transmigracionista es la concepción del destino de los niños que morían siendo lactantes. Como lo señala León-Portilla, es posible que, dado que la casa de Tonacatecuhtli, donde se dice que estaba el Chichihuacuauhco, es el Tamoanchan, "lugar de nuestro origen", haya existido la idea de una especie de retorno de estos niños a la vida en la tierra.[186]

El hombre y su muerte

Según el mito cosmogónico y el modo de existencia religioso de los nahuas y los mayas, la finalidad de la vida humana es alimentar a los dioses, para lo cual el hombre debe hacer su destino propicio a su vida y cumplir con un estricto ritual. De esta manera, realiza la misión determinada por los dioses para él. Al iniciar este capítulo nos preguntamos que, si esto es así, qué sentido tenía la sobrevivencia después de la muerte. De acuerdo con nuestra interpretación de las ideas mayas y nahuas sobre el destino del hombre después de la muerte, podemos decir que la respuesta parece estar en las creencias sobre qué es lo que sobrevive y para qué sobrevive.

Los nahuas y los mayas creían que cuando un hombre muere pervive algo de su ser que radica en el corazón y que es lo que le ha permitido estar vivo; a esto, que podríamos definir como la energía vital, los nahuas le llamaron *yulio* o *yóllotl* y los mayas *ol,* términos que designan al corazón. Este corazón inmortal va a habitar, según la forma de muerte que el individuo haya tenido, a uno de varios lugares: el cielo, el Tlalocan o Paraíso de la ceiba y el Mictlan o Xibalbá, para continuar allí cumpliendo con la misión del hombre: venerar y sustentar a los dioses.

Guerreros, sacrificados y mujeres muertas en el parto habitan en el cielo sustentando al Sol con la celebración gue-

[186] Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl...*, p. 207.

rrera, porque mueren dando vida, los unos al Sol, las otras al hombre; es decir, que su energía vital se conserva con el fin de seguir rindiendo veneración al dios. Los que van al Tlalocan son aquellos que murieron por el poder mágico que emana el dios de la lluvia, aquellos que cayeron en el ámbito de influencia del dios y quedaron, por ello, destinados a servirle en la otra vida.

Las muertes por guerra, sacrificio, parto y agua son muertes sagradas, provocadas por la energía de vida de los dioses del Sol y del agua; por ello, fortalecen y hacen eterna la energía vital del individuo, permitiéndole que continúe para siempre sustentando a los dioses que generan la vida. Así, todos aquellos que tienen una muerte sagrada están destinados a seguir nutriendo a los dioses con su energía vital inmortal; están destinados a una existencia que tiene la misma finalidad que la vida en este mundo.

El destino en el Mictlan es algo diferente, aunque, esencialmente, es igual a los anteriores. No es un poder sagrado lo que hace a la mayoría de los hombres ir allí, porque se trata del sitio de la muerte natural, de la que nadie puede liberarse, a menos que tenga una muerte sagrada. En sentido estricto, el Mictlan es el lugar de la muerte, el sitio común del fin natural del hombre. Por ello, los que van allí mueren definitivamente al llegar ante el dios de la muerte; o sea, que su energía vital, su corazón, muere. Parecería que se tratara, entonces, de la aniquilación, pero no es así: la muerte, esta muerte definitiva de los que van al Mictlan, no era para los nahuas y los mayas la nada, como lo expresan las afirmaciones de que ahí estaban todos los que habían muerto. La muerte también es algo, tiene entidad, realidad; es una energía con una función dentro del cosmos, encarnada en un dios, al que los muertos "que mueren" tienen que sustentar. Así, estos muertos, que han transformado su energía de vida en energía de muerte, continúan, como los otros, cumpliendo con la misión del hombre.

Y además, como se expresa en el mito cosmogónico, los muertos del Mictlan constituyen también la posibilidad de existencia de seres vivos de otras Edades futuras, lo cual significa que la energía de muerte puede transformarse nue-

vamente en energía de vida, formándose así un ciclo de juego de contrarios, que se generan mutuamente.

En conclusión, podemos decir que si los vivos sustentan a los dioses con su energía vital encarnada: ofreciéndoles su sangre y sus corazones, los muertos también los sustentan, aunque de un modo distinto: los que tienen una muerte sagrada conservan su energía vital y mantienen con ella a los dioses de la vida, realizando acciones de glorificación de los placeres de la vida natural y de la guerra, y los que tienen una muerte natural transforman su energía de vida en energía de muerte, es decir, mueren, y van a sustentar con esa energía al dios de la muerte, con la posibilidad de volver a convertirse en energía de vida en una nueva Edad del cosmos.

Las ideas sobre la muerte de los nahuas y los mayas vienen, entonces, a corroborarnos el sentido fundamental que la existencia del hombre tenía para ellos: honrar y alimentar a los dioses; pero nos pemiten saber que esa misión no la cumple el hombre solamente en su vida en este mundo, sino que trasciende a su propia muerte, realizándose de un modo distinto a como se realiza en la vida terrenal, pero conservando el mismo sentido: el vínculo esencial del hombre con sus creadores, que es el eje de la existencia del cosmos.

IV. HACIA UNA NUEVA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE

Es menester en este trabajo dedicar unas líneas aparte a la idea del hombre manifiesta en los cantares o poemas nahuas traducidos al español por Ángel María Garibay y Miguel León-Portilla,[187] ya que en estos textos se hace expreso el hecho de que, en un momento dado, un grupo de hombres, sabios poetas pertenecientes a la nobleza náhuatl, en cierto modo puso en tela de juicio la concepción religiosa tradicional de la vida humana y empezó a reflexionar sobre el hombre buscando un sentido propio a su existencia, una explicación distinta para las dificultades y alegrías de la vida, para la muerte y para el vínculo del hombre con la di-divinidad. De esta manera, planteó múltiples interrogantes, abriendo una nueva perspectiva para la comprensión de lo humano.

Es posible que este nuevo grado de individuación que hemos encontrado en los poetas nahuas también se haya dado entre los mayas, pues en sus obras plásticas, particularmente las de Palenque, Piedras Negras, Yaxchilán y Bonampak, se expresa un profundo humanismo, una notable exaltación del hombre por él mismo y de la persona en su individualidad concreta; pero entre los escasos textos mayas que podemos leer no hemos encontrado ninguno que exprese un concepto del hombre distinto del concepto religioso tradicional. Por ello, en este punto tenemos que abandonar a los mayas.

Los poetas nahuas, que expresaron sus ideas en sus propios cantares y mencionaron en ellos sus nombres,

[187] Ángel María Garibay, *Poesía náhuatl*, 3 vols., UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1964, 1965, 1968 (Fuentes indígenas de la cultura náhuatl, 4–6). Miguel León-Portilla, *Trece poetas del mundo azteca*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967 (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 11).

individualizándose y responsabilizándose así de sus dudas y afirmaciones, formaron una comunidad espiritual que se distinguió notablemente de la comunidad religiosa establecida por la tradición.[188] Varios son los nombres que conocemos de este grupo de pensadores, destacados por su actitud crítica y por su acción creadora, pero entre ellos sobresale, por su profundidad conceptual y emotiva y por su altura poética, Nezahualcóyotl de Tezcoco, uno de los hombres más famosos del México antiguo.

La ruptura con la concepción religiosa tradicional del mundo, que se expresa en la declaración de la imposibilidad de tener certidumbre de los designios de la divinidad, y hasta de la propia existencia de ésta, trajo consigo una inmediata y profunda vivencia de la temporalidad, una aprehensión del cambio y la muerte como algo injustificable. Esta vivencia provocó en los poetas un sentimiento de inestabilidad y angustia que les llevó a buscar algo que permaneciera en medio de la fugacidad y el cambio, algo que fuera eterno e inmutable, que los hiciera trascender en esta vida y no perderse en el olvido, algo que fuera su propia obra, y encontraron en la creación poética, a la que llamaron "Flor y Canto", el camino de realización de sí mismos, el sentido de su existencia sobre la tierra y una forma de inmortalidad individual.

Surge así una nueva concepción del hombre en el pensamiento náhuatl, como resultado de un nuevo modo de ponerse ante la realidad: la actitud reflexiva, que significa el intento de *ver* por sí mismo, abandonando la actitud pasiva, receptiva, que implica ajustarse a los dogmas de la tradición religiosa.

Si hablamos aquí de *una* concepción del hombre entre los poetas nahuas, no se debe sólo a que hay una esencia común en las distintas reflexiones sobre el hombre, sino a que, a pesar del carácter de experiencia individual que tienen los cantares de cada poeta, se manifiesta en ellos no sólo una comunidad de problemas, sino también una comunidad de caminos de búsqueda y de hallazgos, y hasta una comunidad de lenguaje. Esto parece expresar que los poetas, a

[188] León-Portilla llama a estas dos posturas o actitudes ante el mundo, "filosófica" y "mítico-religiosa". *Vid. La filosofía náhuatl . . .*, Cap. I.

pesar del intento de desprenderse del dogma religioso, adoptando una actitud crítica, reflexiva, ante el mundo, conservaban de la tradición la tendencia comunitaria homogeneizante; es decir, sus pensamientos en conjunto tienen más el carácter de una doctrina de grupo que de reflexiones individuales diversas.

Por otra parte, la problemática y los hallazgos de los poetas, aunque significan un cambio en la actitud ante el mundo y el hombre, no expresan una verdadera ruptura con la visión religiosa, pues aun cuando su preocupación esencial es el hombre, no lo asumen en él y por él mismo, sino más bien en su relación con Dios, lo cual los coloca en un estado de desgarramiento y desesperación, desde el cual el poeta, tanto afirma al hombre negando a Dios, como afirma a Dios negando al hombre. El poeta está atrapado en una lucha por romper la dependencia con la divinidad, que al mismo tiempo consolida el poder divino sobre el humano.

Ese carácter profundamente contradictorio en todos los aspectos que tienen las reflexiones de los poetas, nos hace pensar que su postura representa un estado de transición entre la creencia dogmática y el humanismo autónomo.

Brevemente, y con textos de diferentes autores, trataremos de esbozar aquí el concepto del hombre de este grupo de poetas en conflicto, que atendieron antes a su propia experiencia vivencial del hombre, que a la creencia establecida por el dogma religioso.

Desesperación y búsqueda. "Flor y canto"

La palabra del poeta es esencialmente un canto de desesperación ante el hecho fatal de la muerte y el sinsentido de una existencia contingente y fugaz. Esta actitud ante la vida está en la base de todos los cantares:

> Percibo lo secreto, lo oculto:
> ¡Oh vosotros señores!
> Así somos,
> somos mortales,
> de cuatro en cuatro nosotros los hombres,

todos habremos de irnos,
todos habremos de morir en la tierra . . .
Como una pintura
nos iremos borrando.
Como una flor,
nos iremos secando
aquí sobre la tierra.
Como vestidura de plumaje de ave zacuán,
de la preciosa ave de cuello de hule,
nos iremos acabando . . .
Meditadlo, señores,
águilas y tigres,
aunque fuérais de jade,
aunque fuérais de oro
también allá iréis,
al lugar de los descarnados.
Tendremos que desaparecer.
nadie habrá de quedar.[189]

Por su finitud, el afán y la conciencia del hombre son vanos:

Por mucho que llore yo,
por mucho que yo me aflija,
por mucho que lo ansíe mi corazón,
¿no habré de ir acaso al Reino del Misterio?
En la tierra dicen nuestros corazones:
¡Ojalá que no fuéramos mortales, oh príncipes!
¿Dónde está la región en que no hay muerte?[190]

Esta angustia ante la muerte se debe a que los poetas ponen en duda las doctrinas establecidas y formalizadas por el dogma religioso sobre el destino del hombre después de la muerte y no las sustituyen por ninguna otra creencia, sino que se quedan en la incertidumbre, ante el hecho evidente de que el hombre es mortal. Así, encontramos en ellos una serie de hipótesis diversas, que se alejan más o menos de las ideas tradicionales, pero que están todas ellas impregnadas de la duda y de la convicción de que el hombre es incapaz de llegar a conocer lo que le espera tras la muerte. El destino en el "más allá" es siempre una angustiosa interrogante, nunca una afirmación en el pensamiento de los poetas.

[189] León-Portilla, *Trece poetas* . . . , p. 49–50.
[190] Garibay, *Poesía* . . . , Vol. II, p. 53.

Todos coinciden en declarar que la vida sobre la tierra, el paso por Tlaltícpac, es uno solo:

> Mi corazón sufre y se llena de enojo:
> ¡No dos veces se nace, no dos veces es uno hombre:
> sólo una vez pasamos por la tierra![191]

También coinciden en considerar que algo del hombre sobrevive a la muerte corporal y va a habitar a un sitio desconocido, que llaman "la Región del Misterio" o "el sitio de los descorporizados". Pero la duda aparece cuando se trata de determinar ese sitio:

> ¿A dónde iré, ay?
> ¿A dónde iré?
> Donde está la Dualidad . . .
> ¡Difícil, ah difícil!
> ¡Acaso es la casa de todos allá
> donde están los que ya no tienen cuerpo!
> Totalmente nos vamos, totalmente nos vamos.
> ¡Nadie perdura en la tierra!
> ¿Quién hay que diga: Dónde están nuestros amigos?
> ¡Alegráos![192]

Algunos afirman que "la Región del Misterio" se encuentra debajo de la tierra, quizá pensando en el Mictlan:

> ¿En dónde está el camino
> para bajar al reino de los muertos,
> a donde están los que ya no tienen cuerpo?
> ¿Hay vida aun allá en esa región
> en que de algún modo se existe?
> ¿Tienen aún conciencia nuestros corazones?
> En cofre y caja esconde a los hombres
> y los envuelve el dador de la vida.[193]

En este poema se plantea, además, la preocupación sobre la condición del ser después de la muerte: si se conservan la vida y la conciencia o no, si la verdadera vida está allá o aquí en la tierra, si la unión del hombre con Dios se da

[191] *Ibidem*, p. 82.
[192] *Ibidem*, p. 86.
[193] *Ibidem*, p. 130.

aquí o allá. Algunos parecen creer que el hombre se une a Dios después de la muerte:

> ¡Dáos gusto:
> nos iremos a la casa del dios:
> no viviremos aquí!
> ¡Ay, ojalá allá en realidad vivamos:
> por eso lloro:
> no por segunda vez vendremos a la tierra,
> oh amigos míos:
> flores perfumadas!
>   ¡Dáos gusto:
> nos iremos a la casa del dios:
> no viviremos aquí![194]

Por el contrario, otros piensan que en el más allá el hombre se aleja de Dios, se pierde; o sea, que la vida verdadera estaría aquí en Tlaltícpac:

> Ya te dejo mi dios por quien todo vive:
> tú me lo mandas, he de ir y perderme
> en la región de los muertos.[195]

En síntesis, la muerte es un misterio, está fuera de la capacidad de comprensión del hombre. Pero si la muerte no ofrece la verdad que el hombre está buscando, tampoco la ofrece la vida, porque ésta, por ser temporal, no es verdadera, no es la autenticidad del hombre, sino algo que no es suyo, un préstamo de Dios:

> Así lo dejó dicho Tochihuitzin,
> así lo dejó dicho Coyolchiuhqui:
>   De pronto salimos del sueño,
>   sólo vinimos a soñar,
>   no es cierto, no es cierto,
>   que vinimos a vivir sobre la tierra.
>   Como yerba en primavera
>   es nuestro ser.
>   Nuestro corazón hace nacer, germinan
>   flores de nuestra carne.
>   Algunas abren sus corolas,
>   luego se secan.
> Así lo dejó dicho Tochihuitzin.[196]

[194] *Ibidem,* Vol. I, p. 43.
[195] *Ibidem,* Vol. III, p. 10.
[196] León-Portilla, *Trece poetas* . . . , p. 13.

Solamente aquí en la tierra
nos hacemos amigos;
sólo por breve tiempo
nos conocemos mutuamente;
solamente estamos aquí
como prestados unos a otros.[197]

Entonces, si la vida no es verdadera, por ser cambiante y finita, implícitamente la verdad sería para los poetas lo inmutable, intemporal y absoluto. Esta idea contrasta notablemente con la profunda concepción armónica y dinámica de la vida humana que revela el pensamiento religioso; en éste, la temporalidad, concebida como una conjugación de placer y dolor, de alegría y tristeza, de bien y mal, es el constitutivo esencial de la vida del hombre.[198] Por el contrario, al poner su razón y su emoción en contacto directo con el hombre, prescindiendo de la concepción religiosa tradicional, según la cual lo que da sentido a la vida cambiante del hombre es cumplir con el compromiso entre el hombre y Dios, los poetas entienden el cambio como inconsistencia y sinsentido, como mera fugacidad irracional, y entonces, al no tener el cambio una racionalidad, un sentido, la razón de la vida humana tendría que estar en algo inmutable.

Por esta situación de completa inestabilidad existencial, provocada por la vivencia de la temporalidad como algo carente de orden, el poeta náhuatl recurre a Dios para entablar una lucha con él, porque Dios no manifiesta su existencia, no revela la verdad, no recibe el don del hombre ni le permite comprender el porqué de la vida y el porqué de la muerte. El poeta náhuatl quiere ver, no cree; piensa por sí mismo, no recibe pasivamente la tradición, y su pensamiento lo lleva a vivir la condición cambiante y mortal del hombre como una arbitrariedad de la divinidad. Así Dios, el principio del orden, que es la vida, se torna principio de desorden, es decir, de sufrimiento y muerte, sumiendo al hombre en la soledad y en la desdicha:

Tú desordenas lo ordenado,
tú no recoges lo esparcido, oh dador de la vida:
al que vive y se alegra, al que vive feliz en esta tierra:

[197] Garibay, *Poesía . . .*, Vol. I, p. 77.
[198] *Vid supra,* Cap. II.

Por eso yo lloro, por eso yo me aflijo.
Eso mi corazón dice, todo en eso pienso:
No eres tú dichoso, no tienes felicidad:
Por eso lloro, por eso me aflijo.[199]

¿Eres tú verdadero (tienes raíz)?
Sólo quien todas las cosas domina,
el Dador de la vida.

¿Es esto verdad?
¿Acaso no lo es, como dicen?
¡Que nuestros corazones
no tengan tormento!
Todo lo que es verdadero,
(lo que tiene raíz),
dicen que no es verdadero
(que no tiene raíz).
El dador de la vida
sólo se muestra arbitrario.[200]

Por tanto, el poeta no sólo sigue pensando al hombre como un ser dependiente de Dios, sino que lo ha reducido de aquel ser de quien depende la vida de los dioses y para quien ellos han creado el mundo, a un mero objeto de entretenimiento de la divinidad. Así, el hombre no es más que un ser sometido y desolado, cuyo único consuelo es unirse a aquel que causa su desolación:

¿En qué nos estimas, oh dios?
¡Tal como vivimos, así perecemos
y vamos pereciendo los hombres!
¿A dónde vamos?

. . .

¡Tú te estás mofando: nada somos,
en nada nos tienes,
tú nos aniquilas, tú nos destruyes aquí!
Oh dador de la vida, tú das a tus creaturas
tu amparo y tu sustento:
¡nadie dice que a tu lado
queda en la desolación si te invoca![201]

Pero al mismo tiempo que el poeta anula la existencia del hombre, viviéndolo como un mero objeto de la divini-

[199] Garibay, *Poesía* . . . , Vol. II, p. 44.
[200] León-Portilla, *Trece poetas* . . . , p. 54.
[201] Garibay, *Poesía* . . . , Vol. II, p. 94.

dad, afirma la vida por ella misma, como la única felicidad que el hombre obtiene, coincidiendo su pensamiento, en esto sí, con la creencia del hombre de fe.[202] En muchos cantares se manifiesta la convicción de que aunque esta vida prestada por un dios arbitrario es sufrimiento, incertidumbre, caducidad y muerte, también es lo único bueno y alegre, lo único sólido que el hombre posee, porque es su realidad; mientras que lo que viene tras la muerte es una incógnita, y si acaso fuera lo que la creencia tradicional dice, sería para la mayoría de los hombres peor que la vida en Tlaltícpac, porque sería el desvanecimiento de la vida y la individualidad (que tanto le importa al poeta), en el lugar triste y vacío del que no se regresa jamás. Así, la vida en la tierra es el bien y la felicidad del hombre:

Me llega al alma cuanto yo digo
oh amigos míos:
He andado haciendo vagar mi corazón en la tierra,
lo he andado tiñendo tal como vivimos:
lugar de placer, lugar de bienestar, de dicha junto a otros.
¡No soy aún llevado a la Región del Misterio!
Bien lo sabe mi corazón,
con verdad lo digo, amigos míos.
Todo el que hace plegarias al dios,
daña su corazón al entregarlo.
¿Es que aun no más en la tierra?
¿De verdad se vive allá en la región del Misterio,
dentro del cielo?
Se es feliz solamente aquí.[203]

El poeta no ha encontrado con su razón ni con su emoción una verdad que explique la muerte y que dé sentido a la vida; no ha recibido de Dios una evidencia de su ser, una razón de sus designios; pero, dejando a un lado a Dios, ha descubierto que es el vivir lo que da la felicidad y por eso considera que quien se entrega a la divinidad "daña su corazón". Por tanto, el hombre ha de afanarse por hacer mejor lo que tiene, su vida, creando un lazo verdadero entre los hombres:

[202] *Vid. supra*, Cap. II.
[203] Garibay, *Poesía* . . ., Vol. II, p. 94.

He venido, oh amigos nuestros:
con collares ciño,
con plumas de tzinitzcan doy cimiento,
con plumas de guacamaya rodeo,
pinto con los colores del oro,
con trepidantes plumas de quetzal enlazo
al conjunto de los amigos.
Con cantos circundo a la comunidad.
La haré entrar al palacio,
allí todos nosotros estaremos,
hasta que nos hayamos ido a la región de los muertos.
Así nos habremos dado en préstamo los unos a los otros.[204]

Pero la simple unión de los hombres no basta, porque de todos modos poco a poco todos han de morir; es necesario crear algo firme y duradero, algo inmortal que haga verdadera esa comunidad, y así el poeta encuentra que el hombre sólo se inmortaliza con su propia obra espiritual; se descubre a sí mismo como un ser creador y, por ello, semejante a Dios; descubre, además, que esta obra, producto de su capacidad creadora, sólo cobra sentido dentro de la comunidad, y afirma que la verdadera hermandad interhumana es el diálogo de aquellos que han vencido a la muerte mediante su palabra, su creación espiritual: *la "Flor" y el "Canto".*

Dentro de las flores, flores en hilera
es donde solamente llega a la perfección
la Hermandad, la Sociedad, la Nobleza.
Es embelesadora vuestra palabra:
se deleitan unos a otros los príncipes.[205]

¡Haya amistad común!
¡Conozcámonos unos a otros!
Sólo con estas flores
será elevado el canto allí.
¡Nos habremos ido nosotros a su casa,
pero nuestras palabras, nuestro canto
vivirá en la tierra![206]

Algunos solamente aquí en la tierra
con perfumadas flores y con cantos,
y con el mundo se hacen verdaderos ciertamente.[207]

[204] León-Portilla, *Trece poetas . . .*, p. 179.
[205] Garibay, *Poesía . . .*, Vol. I, p. 34.
[206] *Ibidem*, p. 73.
[207] *Ibidem*, p. 30.

Surge así un nuevo concepto del hombre en el pensamiento náhuatl, que parece trascender la concepción tradicional del sentido de la vida humana puesto en el lazo de interdependencia del hombre con los dioses. Aunque estén refiriéndose a su pequeña comunidad, los poetas expresan que el hombre es algo más que el ser necesario a los dioses para su subsistencia, es un ser que tiene su fundamento, su verdad, en sí mismo, porque es un ser creador, capaz de trascender con su propia obra, que es más duradera que el oro, que el jade, que el plumaje de quetzal.

El poeta se ha rebelado ante la idea de que el hombre sólo vale en función de su lazo con los dioses y se ha quedado solo ante sí mismo, ante su muerte, en la incertidumbre y en la angustia. Pero al mismo tiempo que se está viviendo como un ser desarraigado y desgarrado, de quien Dios se burla y a quien atormenta, está logrando romper la dependencia con la divinidad, gracias al descubrimiento de una nueva forma de afirmar su "rostro" y su "corazón", gracias a un modo distinto de individualidad; está encontrando el sentido de la vida humana en la propia capacidad creadora del hombre, que es, simultáneamente, la base de la verdadera comunidad interhumana. Y ésta su verdad sólo se da aquí, en Tlaltícpac, en su breve paso por la tierra:

Con flores aquí
se entreteje la nobleza,
la amistad.
Gocemos con ellas
casa universal suya es la tierra.
¿En el sitio de lo misterioso aún
habrá de ser así?
  Ya no como aquí en la tierra:
  Las flores, los cantos
  solamente aquí perduran.
Solamente aquí una vez
haya galas de uno a otro.
¿Quién es conocido así allá?
¿Aun de verdad hay vida allá[208]

Así, el hombre, desde él mismo, se hace verdadero con su propia obra de palabra. Pero como en el poeta náhuatl

[208] *Ibidem,* Vol. I, p. 99.

prevalece la conciencia religiosa, encontramos también que ese su hallazgo fundamental, la "Flor" y el "Canto", que es la expresión de su "rostro" y su "corazón", referido a lo divino no es más que un reflejo de la verdadera creación, que es la de Dios. La obra creadora del hombre es simultáneamente la expresión de su propio ser y algo ajeno a él, como le es ajena su propia existencia: su obra es una obra de Dios porque el hombre mismo es una obra de Dios:

> Dentro de ti vive,
> dentro de ti está pintando,
> inventa, el Dador de la vida
> ¡príncipe chichimeca, Nezahualcóyotl![209]
>
> De la casa de dios vienen las flores,
> en su casa ha de buscarse el canto:
> ¿no lo sabían acaso vuestros corazones,
> oh príncipes?[210]
>
> Solamente él,
> el Dador de la Vida.
> Vana sabiduría tenía yo,
> ¿acaso alguien no lo sabía?
> ¿Acaso alguien no?
> No tenía yo contento al lado de la gente.[211]

El poeta ha encontrado la grandeza humana en su obra expresiva, pero al poner esta obra en referencia con lo divino, traslada el poder creador del hombre a Dios y se acaba su grandeza, vuelven a predominar la fugacidad y la muerte, y su "Flor" y "Canto" se opaca, se empequeñece, se desvaloriza; porque, en última instancia, si el mundo y el hombre son la "Flor" y el "Canto" de Dios, él puede "pintar" o "borrar" al hombre cuando quiera, y entonces, su intento de realización individual y de realización comunitaria al margen de lo divino quedan invalidados:

> ¡Oh tú con flores
> pintas las cosas,
> dador de la vida:
> con cantos tú

[209] León-Portilla, *Trece poetas . . .*, p. 40.
[210] Garibay, *Poesía . . .*, Vol. II, p. 35.
[211] León-Portilla, *Trece poetas . . .*, p. 73.

las metes en tinta,
las matizas de colores:
a todo lo que ha de vivir en la tierra!
Luego queda rota
la orden de águilas y tigres:
¡Sólo en tu pintura
hemos vivido aquí en la tierra!

En esta forma tachas e invalidas
la sociedad (de poetas), la hermandad,
la confederación de príncipes.
(Metes en tinta)
matizas de colores
a todo lo que ha de vivir en la tierra.
Luego queda rota
la orden de águilas y tigres:
¡Sólo en tu pintura
hemos venido a vivir aquí en la tierra![212]

[212] Garibay, *Poesía . . .* , Vol. II, p. 85.

CONCLUSIONES

El análisis hermenéutico de las manifestaciones religiosas acerca del hombre entre los nahuas y los mayas, que hemos realizado aquí, centrado en las ideas cosmogónicas, las ideas sobre la situación del hombre en el mundo y las ideas sobre la muerte, nos ha permitido conocer un concepto de lo humano que, según creemos, está en la base de su religión y que, por ello, nos abre una nueva perspectiva para el intento de comprenderla en función de ellos mismos.

Gracias al método comparativo que hemos elegido emplear en este trabajo, no sólo hemos podido entender y situar muchos datos que por sí solos nos resultaban oscuros, sino que podemos afirmar que las diferencias entre las expresiones religiosas de estas dos culturas en el periodo Posclásico no son esenciales, pues, buscando su significación, hemos encontrado que hay una concepción general común de los dioses, del mundo y del hombre.

Si hablamos de dioses, mundo y hombre es porque hemos descubierto, como característica esencial de la concepción maya y náhuatl del hombre, que éste, siendo un ser diferenciado por una peculiar naturaleza, no se ve como una realidad autónoma y desvinculada, sino que se explica por su fundamental relación con los dioses y con el mundo; y este juego de interrelaciones es lo que permite la existencia y el equilibrio del cosmos. Asimismo, la dinámica interna del hombre se explica por otro juego de interrelaciones: destino y libertad, vida y muerte, bien y mal.

En los mitos cosmogónicos se hace expresa la relación hombre-naturaleza y hombre-dioses, con la idea central de que los dioses crean el mundo para que habite en él el hombre, y al hombre para venerarlos y sustentarlos. La creación del cosmos se explica como un proceso generador en el que van apareciendo sucesivamente los grandes elemen-

tos y los diversos entes, con la finalidad de provocar en el hombre una evolución que lo lleva a constituirse en el ser que los dioses necesitan para subsistir. Es decir, que el hombre es el factor determinante del proceso entero de gestación del cosmos. Esta idea de la interacción hombre-dioses y hombre-naturaleza constituye una concepción extraordinaria del ser, como un sistema cíclico y cerrado de energía, que se manifiesta también en el ciclo de energía de vida y energía de muerte que rige al mundo.

El hombre que resulta de la interrelación del hombre y la naturaleza, el ser en el que se cumple la finalidad de los dioses, es un ser diferenciado ya de los otros entes que constituyen el cosmos, porque su última transformación ha consistido en morir como ente meramente natural y renacer como ente sacralizado, por estar formado con una materia sagrada, el maíz, y con la sangre y el sacrificio de los dioses. Así adquiere el hombre una nueva naturaleza que consiste en ser consciente de sus creadores y de la misión para la cual fue creado: sustentar a los dioses.

De este modo, en función de la naturaleza y de los dioses, los nahuas y los mayas destacaron la conciencia como la primera diferencia específica del hombre dentro del cosmos.

Pero la concepción maya y náhuatl del hombre como un ser consciente no significa que el hombre es el ser capaz de darse cuenta de las limitaciones y la carencia humanas ante un ser todopoderoso y suficiente, como ocurre en otras religiones, sino que significa que el hombre, sabiéndose limitado y carente, se sabe a la vez poseedor de un poder y una capacidad creadora ante unos seres divinos insuficientes: los nahuas y los mayas no concibieron un dios omnipotente y perfecto; sus dioses son el principio supremo del que depende la vida del hombre y del mundo, el principio generador de la existencia, pero, en esencia, son como el hombre, su existencia se basa en el mismo fundamento vital, por lo que requiere, como la del hombre, ser alimentada. Y como el hombre es el ser que conoce a los dioses, es él de quien éstos dependen para subsistir; es él el principio generador de los dioses.

Así, el poder creador se explica por lo creado: los dioses

se explican por el hombre, tanto como el hombre se explica por los dioses. Y los demás seres, el cosmos íntegro, existen porque hombres y dioses se sostienen mutuamente: los dioses generan la vida gracias a que los hombres los alimentan con esa misma vida. El sentido de la vida del hombre es, por tanto, cumplir con la misión para la cual fue creado, y esa misión consiste en ser el responsable de la existencia del cosmos.

Este concepto del hombre, expresado en los mitos cosmogónicos, constituye el sentido de la vida religiosa de los mayas y los nahuas; nos explica su entrega constante al ritual, que estuvo presente en todas las ocupaciones humanas, constituyendo la obligación fundamental de todo hombre, y también por qué el rito principal fue el ofrecimiento de sangre y corazones a los dioses: los dioses crearon al hombre con el sacrificio de su sangre, su principio vital, luego los hombres han de alimentar a los dioses mediante el mismo sacrificio.

Ahora bien, si el hombre es concebido como un ser responsable es porque su vida concreta se realiza en función de una armonía de destino y libertad. Así como todos los hombres están determinados a cumplir con la misión general, cada hombre está determinado a seguir un camino individual, dentro del cual cumple con el destino común. Este camino le es señalado por las influencias de los dioses patronos del día en que nace: su *tonalli* o destino, que lo lleva a realizarse en uno de los múltiples modos de existencia concreta.

Pero este determinismo no era pensado como un fatalismo absoluto, ya que del hombre mismo dependía el cumplimiento de su *tonalli:* podía hacer destructivo un destino propicio o tornar bueno un destino aciago. O sea, que el destino individual era una serie de influencias susceptibles de ser dirigidas por el sujeto. Así, siendo determinado, el hombre es a la vez libre; aunque se trate de una libertad entendida como el conocimiento y manejo de las determinaciones divinas.

La creencia en un destino indeterminado, a pesar de estar determinado, se debe a que el hombre no se concibe como un ser que nace acabado, sino como un ser potencial, que

en el desarrollo de sus potencialidades adquiere la individualidad, se vuelve persona: cada hombre tiene un "rostro" y un "corazón", que pueden realizarse o quedar incumplidos por su propia acción libre.

Pero el hombre no logra su individualidad haciéndose a sí mismo lo que él elija ser, dentro del marco de su *tonalli*, sino conforme con la determinación general, conforme con la misión para la cual fue creado, y para llegar a constituirse en ese ser que permite con su acción la vida del cosmos, debe conducirse a sí mismo de acuerdo con las normas de comportamiento de su comunidad, que tienen como principios propiciar la vida y mantener un orden comunitario para lograr el estricto cumplimiento del ritual, mediante el cual realiza el pacto con los dioses.

El mundo en el que el hombre tiene que vivir está regido por una lucha de contrarios, que constituye el motor del cambio; estos contrarios son vida y muerte, dos energías opuestas que traen consigo el bien y el mal. Así, bien y mal no son fuerzas intrínsecas a la naturaleza humana, sino que están objetivadas en los dioses: el bien son las energías provenientes de los dioses de la vida, y el mal, las energías que emana el dios de la muerte. Para mantener su vida, con la cual el hombre sirve a los dioses, ha de conjurar constantemente las energías maléficas y propiciar las benéficas; la acción libre del hombre se mueve frente a estas dos fuerzas externas a él y en esa elección consiste la moral, que es moral porque es la relación que los hombres eligen responsablemente establecer con los dioses.

De este modo, la finalidad para la cual el hombre fue creado se cumple esencialmente durante su vida. Pero cuando los hombres mueren han de continuar realizando ese destino, han de seguir sustentando a los dioses: unos hombres mueren debido al poder mágico o la energía que emana del dios de la lluvia, y gracias a esta forma de muerte, conservan su energía vital, que radica en el corazón, y siguen alimentándola en el sitio de la abundancia, en el sitio bueno de vida que es el Tlalocan o Paraíso de la ceiba, sirviendo así al dios de la lluvia. Otros mueren sirviendo al Sol en la guerra, entregando su vida en el sacrificio o dando vida a los hombres para multiplicar a los nutridores de los

dioses, y por ello, también conservan su energía vital para continuar sirviendo al Sol, dios de la vida, en el cielo. Y los más mueren de una muerte natural y esto los determina a transformar su energía vital en energía de muerte para sustentar con ella al dios de la muerte, y además, para hacer posibles otros Soles o Edades.

Así, el hombre sigue determinado, aún después de su muerte, a cumplir con la relación de interdependencia establecida con los dioses, que es el fundamento de la vida del cosmos.

Esta concepción del hombre y el sentido de su vida fue, de algún modo, puesta en tela de juicio por un grupo de poetas, nobles nahuas que empezaron a reflexionar sobre el hombre, al margen de la tradición religiosa, con el afán de dar un sentido propio a su existencia, de justificarla por ella misma. Pero los poetas no logran romper el lazo con la divinidad, y aunque crean un nuevo concepto del hombre, lo siguen explicando en función de Dios.

Prescindiendo de la visión religiosa del hombre y quedándose ante su realidad existencial, sobreviene en los poetas una incertidumbre respecto de la divinidad y una profunda vivencia de la fugacidad temporal que les hace ver el cambio y la muerte como algo injustificable. Para ellos, la vida del hombre carece de sentido por el hecho fatal de la muerte; la vida no es verdadera por ser temporal y finita, lo cual supone que los poetas buscaban algo inmutable que diera sentido a la existencia humana.

La nueva actitud de los poetas, que ya no es la del sometimiento al dogma religioso, sino una actitud crítica, origina que el cambio y la muerte ya no se vean como un dinamismo ordenado, sino como mera caducidad irracional, y, por ello, Dios aparece como principio de desorden y el hombre como un ser precario sometido a la arbitrariedad de Dios, ya no como el ser de quien depende la vida de los dioses y del cosmos. Este sentimiento de inestabilidad y angustia, lleva a los poetas a buscar algo inmortal que trascienda al hombre, algo que le sobreviva en el mundo, y así encuentran en la creación poética, llamada por ellos "Flor y Canto", aquello que permite la verdadera comunidad humana,

que salva al hombre de la muerte y que da, por ello, sentido a su vida.

De este modo, los poetas crean un nuevo concepto del hombre y del sentido de su existencia, que pretende dar un fundamento al hombre en él mismo: como Dios, el hombre es un ser creador; en desarrollar esta capacidad consiste la realización de su "rostro" y su "corazón", y en su obra creadora logra trascender su finitud y hacerse inmortal.

Pero el poeta sigue siendo religioso, Dios no deja nunca de estar presente para él, y Dios es concebido como el ser creador por excelencia. Así, el poeta vive, en última instancia, la capacidad creadora del hombre como un reflejo de la verdadera creación; el hombre y el mundo son la "Flor" y el "Canto" de Dios, por lo que frente a él, el hombre y su obra quedan invalidados.

En síntesis, el concepto del hombre y el sentido de su vida entre los poetas está ligado al concepto tradicional porque es también religioso; pero mientras que aquél se presenta como un dogma que no se cuestiona a sí mismo, en éste destaca el sentido crítico, por lo que se presenta como desesperación y búsqueda, búsqueda de una explicación del hombre fundada en el hombre mismo, en su propia realidad existencial.

OBRAS CONSULTADAS

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de, *Obras históricas*, 2 vols., Publ. Alfredo Chavero, Editora Nacional, México, 1952.

ALVARADO TEZOZÓMOC, Fernando, *Crónica Mexicáyotl*, trad. Adrián León, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1975 (Primera serie prehispánica: 3).

ÁLVAREZ, María Cristina, *Diccionario etnolingüístico del maya yucateco colonial* (en preparación).

Anales de Cuauhtitlán, en *Códice Chimalpopoca*, trad. Primo Feliciano Velázquez, Imprenta universitaria, México, 1945.

Biblia, versión de Nácar y Colunga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952.

CASO, Alfonso. *Los calendarios prehispánicos*, UNAM, Instituto de investigaciones Históricas, México, 1967 (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 6).

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, The Hispanic Society of America, Tipografía de la Revista de Archivos, Madrid, 1914.

Codex Fejérváry-Mayer, 12014 M, City of Liverpool Museums, Intr. A.C. Burland, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, Austria, 1971.

Codex Magliabechiano, CL. XIII 3 (B.R. 232), Biblioteca nazionale centrale di Firenze, Einleitung Summary und Resumen Ferdinand Anders, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, Austria, 1970, en *Codices Selecti*, Vol. XXIII.

Códice Laud, en *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, Vol. III, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1964.

Códice Pérez, trad. Ermilo Solís Alcalá, Imprenta Oriente, Mérida, 1949.

Códice Ramírez. Relación de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias, examen de la obra con un anexo de cronología mexicana por Manuel Orozco y Berra, Edit. Leyenda, México, 1944.

Códice Vaticano Latino 3738 o *Códice Vaticano-Ríos*, en *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, Vol. III, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1964.

Códices mayas, Dresdensis, Peresianus, Tro-Cortesiano, Interpretación de José Antonio Villacorta y Carlos A. Villacorta, Soc. de Geografía e Historia de Guatemala, Tipografía Nacional, Guatemala, 1933.
Crónicas indígenas de Guatemala, trad. Adrián Recinos, Edit. Universitaria, Guatemala, 1957.

DURÁN, Fray Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme,* 2 vols. y un Atlas, Editora Nacional, México, 1967.
El libro de Chilam Balam de Chumayel, trad. Antonio Mediz Bolio, UNAM, México, 1973 (Biblioteca del Estudiante Universitario, 21).
El libro de los muertos, trad. y pról. Juan A.G. Larraya, José Janés editor, Barcelona, 1953 (Col. "El Mensaje").
El libro de los libros de Chilam Balam, 4ª ed., trad. Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, Fondo de Cultura Económica, México, 1969 (Col. Popular, 42).

ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones,* prefacio de Georges Dumézil, trad. Tomás Segovia, Ediciones Era, México, 1972.
Florentine Codex, General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún, 12 vols. translated from the Aztec into English, with notes by Charles E. Dibble and Arthur J.O. Anderson, School of American Research and The University of Utah, Santa Fe, Nuevo México, 1950-1969.

FUENTES Y GUZMÁN, Francisco Antonio de, *Historia de Guatemala o Recordación florida,* 2 vols., Luis Navarro Editor, Madrid, 1882 (Biblioteca de Americanistas).

GARCÍA QUINTANA, Josefina, "Exhortación de un padre a su hijo. Texto recogido por Andrés de Olmos", en *Estudios de Cultura Náhuatl,* Vol. 11, p. 137-182, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1974.

GARIBAY, Ángel María, "Huehuetlatolli, Documento A", en *Tlalocan, A Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico,* Vol. I, Núm. 2, p. 235-254, Published by La Casa de Tláloc, Azcapotzalco, D.F., México, 1943.
———, "Relación breve de las fiestas de los dioses", en *Tlalocan, A Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico,* Vol. II, Núm. 4, p. 289-320, Published by La Casa de Tláloc, Azcapotzalco, D.F., México, 1948.
———, *Historia de la literatura náhuatl,* 2 vols., Edit. Porrúa, México, 1953 (Biblioteca Porrúa, 1).
———, *Veinte himnos sacros de los nahuas,* UNAM. Instituto de Historia: Seminario de Cultura Náhuatl, México, 1958 (Fuentes indígenas de la cultura náhuatl. Informantes de Sahagún, 2).

———, *Poesía náhuatl,* 3 vols., UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1964, 1965, 1968 (Fuentes indígenas de la cultura náhuatl, 4–6).

———, *Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI,* Edit. Porrúa, México, 1965.

GARZA, Mercedes de la, *La conciencia histórica de los antiguos mayas,* UNAM, Centro de Estudios Mayas, México, 1975 (Serie Cuadernos, 11).

GUITERAS HOLMES, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil,* Epílogo del Sol Tax, trad. Carlo Antonio Castro, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

HERNÁNDEZ, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España,* trad. y notas Joaquín García Pimentel, Edit. Pedro Robredo, México, 1946.

HERRERA, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas, y tierra-firme de el mar Occeano,* 5 vols., Talleres Gráficos "Continental", Buenos Aires, 1945.

HOMERO, *La Odisea,* trad. Mauricio Croiset, Edit. Iberia, Barcelona 1956 (Col. Obras Maestras).

KRICKEBERG, Walter, "El juego de pelota mesoamericano y su simbolismo religioso", en *Traducciones mesoamericanistas,* Vol. I, Sociedad Mexicana de Antropología. México, 1966.

LANDA, Fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán,* 9ª ed., Introd. Ángel Ma. Garibay, Edit. Porrúa, México, 1966 (Biblioteca Porrúa, 13).

LAS CASAS, fray Bartolomé de, *Apologética historia sumaria, cuanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla,* Edic. preparada por Edmundo O'Gorman, 2 vols., UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967 (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 1).

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses,* Introd., paleogr., versión y notas, UNAM, Instituto de Historia: Seminario de Cultura Náhuatl, México, 1958 (Fuentes indígenas de la cultura náhuatl, Textos de los informantes de Sahagún: 1).

———, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes,* 2ª ed., Pról. Ángel Ma. Garibay, UNAM, Instituto de Historia: Seminario de cultura náhuatl, México, 1959.

———, *Trece poetas del mundo azteca,* UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967 (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 11).

———, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (reedición), Fondo de Cultura Económica, México, 1968 (Col. Popular, 88).

———, "Religión de los nicaraos", en *Estudios de Cultura náhuatl,* Vol. 10, p. 11–112, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1972.

Leyenda de los Soles, en *Códice Chimalpopoca,* trad. Primo Feliciano Velázquez, Imprenta Universitaria, México, 1945.

Libro de los cantares de Dzitbalché, trad. Alfredo Barrera Vásquez, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México, 1965 (Serie de Investigaciones, 9).

LIZANA, Fray Bernardo de, *Historia de Yucatán, Devocionario de Nuestra Sra. de Izmal y Conquista espiritual,* 2ª ed., Imprenta del Museo Nacional, México, 1893.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Augurios y Abusiones,* introd., versión y notas, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México. 1969 (Textos de los informantes de Sahagún: 4. Serie de cultuta náhuatl. Fuentes: 7).

———, "Los caminos de los muertos", en *Estudios de cultura náhuatl,* Vol. II. p. 141–148, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México. 1960.

LÓPEZ GOGOLLUDO, Diego, *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán, o sea Historia de esta provincia,* 2 vols., Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, Austria, 1971.

LÓPEZ MEDEL, Tomás, *Relación,* en *Landa's Relación de las Cosas de Yucatán. A translation,* Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Edit. with notes by Alfred M. Tozzer, Vol. XVIII, Cambridge, Mass., 1941.

Memorial de Sololá o *Anales de los cakchiqueles,* trad., introd. y notas Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1950 (Biblioteca Americana, Serie de Literatura indígena, 11).

MENDIETA, Fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana,* 4 vols., Edit. Salvador Chávez Hayhoe, México, 1945.

MOLINA, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana,* estudio preliminar de Miguel León-Portilla, Edit. Porrúa, México, 1970 (Biblioteca Porrúa, 44).

MORENO DE LOS ARCOS, Roberto, "Los cinco soles cosmogónicos", en *Estudios de Cultura Náhuatl,* Vol. VII, p. 183–210, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967.

MORLEY, Sylvanus G., *La civilización maya,* 4ª ed., trad. Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1961.

MOTOLINÍA, Fray Toribio de Benavente, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella,* Edic. preparada por Edmundo O'Gorman, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1971 (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 2).

MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala*, publ. Alfredo Chavero, Edic. facsímile, 1966; Edit. Edmundo Aviña Levy, Ofic. Tip. de la Sría. de Fomento, México, 1892.

NICOL, Eduardo, *La idea del hombre*, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional de México, Edit. Stylo, México, 1946.

———, *Metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957 (Sec. Obras de Filosofía).

PALACIO, *Relación hecha por el Licenciado Palacio al Rey D. Felipe II, en la que describe la provincia de Guatemala, las costumbres de los indios y otras cosas notables*, en *Col. de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias por D. Luis Torres de Mendoza*, Vol. VI, Imprenta de Frías y Cía., Madrid, 1866.

PAXBOLOM, Pablo, *Probanza (Texto chontal)*, en Scholes, France V., and Roys, Ralph L., *The Maya chontal Indians of Acalán-Tixchel*, University of Oklahoma Press: Norman, 1968.

PLATÓN, *Fedón, República* y *Fedro*, en *Oeuvres complétes*, Société D'Édition "Les Belles Lettres", París (Collection Guillaume Budé).

Popol Vuh, Las antiguas historias del Quiché, 9ª ed., trad., introd. y notas de Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1968 (Col. Popular, 11).

REDFIELD, Robert and VILLA ROJAS, Alfonso, "Notes of the Ethnography of Tzeltal communities of Chiapas", *Contributions to American Anthropology and History*, No. 28, Reprinted from Carnegie Institution of Washington, Publ. No. 509, p. 105–119, Washington, 1939.

Relaciones histórico-geográficas de las Provincias de Yucatán, Valladolid, en *Col. de Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar*, 2ª Serie, Vols. 11 y 13, Establecimiento Tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra", Madrid, 1898, 1900.

REMESAL, Fray Antonio de, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, 2ª ed., 2 vols., pról. Antonio Batres Jáuregui, Tipografía Nacional, Guatemala, 1932 (Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia, Vols. IV y V).

Ritual of the Bacabs. A Book of Maya Incantations, Translated and Edited by Ralph L. Roys, University of Oklahoma Press: Norman, 1965 (The Civilization of the American Indian Series).

ROMÁN Y ZAMORA, Fray Jerónimo de, *República de Indias, Idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la Conquista*, 2

vols., Victoriano Suárez Editor, Madrid, 1897 (Col. de libros raros o curiosos que tratan de América, XIV y XV).

ROYS, Ralph L., *The indian Background of Colonial Yucatán,* Carnegie Institution of Washington, Washington, 1943.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México,* notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural, México, 1953.

RUZ LHUILLIER, Alberto, "El pensamiento náhuatl respecto de la muerte", en *Estudios de Cultura Náhuatl,* Vol. IV, p. 251–261, UNAM, Instituto de Historia: Seminario de Cultura Náhuatl, México, 1963.

———, *Costumbres funerarias de los antiguos mayas,* UNAM, Facultad de Filosofía y Letras: Seminario de Cultura Maya, México, 1968.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España,* Edic. Preparada por Ángel Ma. Garibay, 4 vols., Edit. Porrúa, México, 1969 (Biblioteca Porrúa, 8–11).

SCHOLES, France V. y ADAMS, Eleanor B., *Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán, 1561–1565,* 2 Vols., Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, México, 1938 (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, 15).

SEDAT, Guillermo S., *Nuevo diccionario de las lenguas k'ekchi' y española,* en dos partes, Chamelco, Alta Verapaz, Guatemala, 1955.

SELER, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia,* 2 vols., trad. Mariana Frenk, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

SULLIVAN, Thelma D., "Pregnancy, childbirth and the deification of women who died in childbirth", en *Estudios de Cultura Náhuatl,* UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Vol. VI, p. 63–95, México, 1966.

SWADESH, Mauricio, ÁLVAREZ, Ma. Cristina y BASTARRACHEA, Juan R., *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial,* UNAM, Centro de Estudios Mayas, México, 1970 (Serie Cuadernos, 3).

Teatro indígena prehispánico, Rabinal Achí, pról. Francisco Monterde, UNAM, México, 1955 (Biblioteca del Estudiante Universitario, 71).

The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiché maya of Guatemala, Translated by Munro S. Edmonson, Middle American Research Institute, Tulane University, Publ. 35, Nueva Orleáns, 1971.

The Book of Chilam Balam of Chumayel, Translated by Ralph L. Roys, Introd. J. Eric S. Thompson, University of Oklahoma Press: Norman, 1967.

THOMPSON, J. Eric S., *Maya History and Religion*, University of Oklahoma Press: Norman, 1970.

———, *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*, Field Museum of Natural History, Publ. 274, en *Anthropological Series*, Vol. XVII, No. 2, Chicago, 1930.

Título de los señores de Totonicapán, trad. Dionisio José Chonay, Introd. y notas de Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1950 (Biblioteca Americana, Serie de literatura indígena, 11).

TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía indiana*, 4ª ed., 3 vols., Introd. Miguel León-Portilla, Edit. Porrúa, México, 1969 (Biblioteca Porrúa, 41–43).

TOVILLA, Martín Alonso, *Relación histórica descriptiva de las Provincias de la Verapaz y de la del Manché del Reino de Guatemala y de las costas, mares y puertos principales de la dilatada América*, en Scholes, France y Adams, Eleanor B., *Relaciones histórico-descriptivas de la Verapaz, El Manché y Lacandón, en Guatemala*, Ediciones del tercer centenario de la introducción de la Imprenta en Centroamérica, Edit. Universitaria, Guatemala, 1960.

TOZZER, Alfred M., *Landa's Relación de las cosas de Yucatán. A translation*. Edit. with notes, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. XVIII, Harvard University, Cambridge, Mass., 1941.

VILLAGUTIERRE SOTO-MAYOR, Juan de, *Historia de la conquista de la provincia de el Itzá, reducción y progresos de la de el Lacandón y otras naciones de Indios bárbaros de la mediación de el reyno de Guatemala, a las provincias de Yucatán en la América Septentrional*, Imprenta de Lucas Antonio de Bedmar y Narváez, Madrid, 1701.

VILLA ROJAS, Alfonso, "Dioses y espíritus paganos de los mayas de Quinta Roo", en *Los Mayas antiguos, Arqueología y Etnografía por un grupo de especialistas*, p. 111–124, El Colegio de México, México, 1941.

VOGT, Evon Z., *Los zinacantecos*, Dirección General de Publicaciones, Instituto Nacional Indigenista, México, 1966 (Col. de Antropología Social).

XIMÉNEZ, Fray Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, 4 vols., 2ª ed., Departamento editorial y de producción de material didáctico "José Pineda Ibarra", Ministerio de Educación, Guatemala, 1965 (Biblioteca guatemalteca de cultura popular "15 de Septiembre", Vols. 81–84).



ÍNDICE

Siendo Director General de Publicaciones José Dávalos, se terminó la impresión de *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, en la Imprenta Universitaria el día 14 de marzo de 1978. Su composición se hizo en tipos Times New Roman 11:12, 10:11 y 8:8. La edición consta de 2 000 ejemplares.


UNIVERSITARIA